

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

ACÁCIO NASCIMENTO JÚNIOR

TEOLOGIA E EXPERIÊNCIA NA MÍSTICA DE MESTRE ECKHART

Uma análise de como o “pai da teologia mística” viveu essa aproximação em seu tempo

São Paulo
2008

ACÁCIO NASCIMENTO JÚNIOR

TEOLOGIA E EXPERIÊNCIA NA MÍSTICA DE MESTRE ECKHART

Uma análise de como o “pai da teologia mística” viveu essa aproximação em seu tempo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

ORIENTADOR: Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho

São Paulo
2008

ACÁCIO NASCIMENTO JÚNIOR

TEOLOGIA E EXPERIÊNCIA NA MÍSTICA DE MESTRE ECKHART
Uma análise de como o “pai da teologia mística” viveu essa aproximação em seu tempo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Aprovado em _____ de _____ de 2009

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Alderi Souza de Matos
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét
Universidade Metodista de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 CONCEITUANDO OS PILARES DA MÍSTICA CRISTÃ.....	11
1.1 Teologia.....	12
1.2 Experiência/Misticismo.....	15
1.3 Teologia Mística.....	22
2 O BERÇO MÍSTICO DE ECKHART.....	30
2.1 Aspecto Histórico.....	30
2.2 Aspecto Religioso.....	38
2.2.1 O Campo Religioso dos Dias de Eckhart.....	53
3 ECKHART: AS OBRAS DE UM MESTRE ENTRE A TEOLOGIA E A EXPERIÊNCIA.....	59
3.1 Conhecendo Eckhart.....	60
3.2 A Teologia e a Experiência para Eckhart.....	64
3.3 Eckhart e seu Ensino entre Textos e Discursos.....	69
3.3.1 Sobre o Desprendimento.....	74
3.3.2 O Nascimento da Palavra na Alma.....	78
3.3.3 Sobre a Nobreza Humana.....	81
3.3.4 Contemplação.....	83
3.3.5 Consolação.....	96
4 O PAPEL DO RECEPTOR E AS REAÇÕES AO ENSINO DE ECKHART... 88	88
4.1 A Recepção de Mestre Eckhart.....	88
4.2 A Barreira da Religião Formal.....	90
4.2.1 A Influência do Trânsito Religioso.....	92
4.3 A Barreira do Interior do Místico.....	93
4.4 As Reações ao Ensino de Eckhart em seu Tempo.....	95
CONCLUSÃO.....	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

AGRADECIMENTOS

Gratidão ao *meu Deus e Senhor Único*, doador e sustentador da vida que existe em mim.

Gratidão à *minha esposa Cynthia*, mulher que me é tudo de bom, amada na abrangência limitada, mas suficiente, do horizonte que me satisfaz por completo.

Gratidão às *nossas filhas Ana Bárbara, Monique e Shaila* porque ajudam a compor o arrimo da alegria verdadeira que alimenta o nosso lar.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é apresentar a importância do monge dominicano medieval Eckhart no contexto da mística cristã, matéria tão antiga quanto complexa. Defende-se que em nenhum outro a mística cristã alcançou tanto destaque - em parte, porque sua posição metafísica baseou-se, diferenciadamente, no pensamento dialético neoplatônico, e em parte porque, no seu próprio tempo e também depois, algumas de suas asseverações sobre Deus ainda estão para ser entendidas. Para isso foi feita uma recapitulação histórico-teológica sobre as ênfases eckhartianas basilares, a extensão da interdependência vista entre teologia e experiência, e sobre como foi que a mística delineada e estabelecida por ele marcou seu tempo e perpetuou-se, moldando épocas e movimentos mundiais. Esse raciocínio foi mediado pela perspectiva da fenomenologia cristã, e chegou-se à conclusão que existe plataforma verificável, pela qual Mestre Eckhart teria contribuição garantida para a espiritualidade nos dias de hoje.

Palavras-chave: Mestre Eckhart. Teologia Mística. Espiritualidade.

ABSTRACT

The objective of the present work is to present the importance of the medieval Dominican monk Eckhart in the context of Christian mystic, matter that is as old as is it complex. It defends that in no other Christian mystic it reached such a visible position – in part, because his Metaphysical position was based, differentially, in the neoplatonic dialect thought, and in part because, in his own time and also later, some of his asseverations about God are still to be understood. For this a historical-theological recapitulation was made on fundamental eckhartians emphases, the extension of the interdependence seen between theology and experience and how the mystic delineated and established by him marked his time and perpetuated, molding times and world-wide movements. This thought was mediated under the perspective of Christian phenomenology, and came to the conclusion that there is a verifiable platform, by which Meister Eckhart would have a guaranteed contribution to today's spirituality.

Keywords: Master Eckhart. Mystical Theology. Spirituality.

INTRODUÇÃO

Teologia e experiência mística parecem ser conflitantes, irreconciliáveis, opostas e, em última análise, excludentes. Mas esta impressão cai por terra quando trazemos tanto a teologia quanto a experiência mística para uma plataforma onde a pesquisa a respeito de ambas as ciências é encetada com seriedade acadêmica e honestidade histórica.

Mistério, mística e milagres são ênfases que têm caminhado juntas, pavimentando a via da religiosidade humana. A humanidade quer ouvir e sentir a divindade. Ao examinarmos a Bíblia, por exemplo, no que tange à História de Israel e suas práticas cúlticas, vemos que a cultura veterotestamentária, fundamentada no que Deus falava e fazia, serviu de berço para que durante o período interbíblico, o homem falasse para compensar o “período do silêncio de Deus”, título dado ao tempo decorrido entre o Antigo e o Novo Testamentos.

Também, naquele mesmo contexto, o conceito de que aquele que fala domina o mundo foi diversas vezes suplantado pelo apelo da mística silenciosa dos que se dirigiam aos meandros mais recônditos da alma, incursões inexplicáveis às vezes, mas saciadas plenamente porque o que se queria e satisfazia não precisava ser verbalizado, comprovável e muito menos lógico. A própria expectativa messiânica manteve aceso o cultivo do que era místico. Por vezes em tom jocoso, outras vezes não, místicos convictos insistem que a tendência mística está incrustada em cada um de nós; basta termos a chance, ou mesmo uma desculpa e ela será liberada!

Num sentido, a sensibilidade mística do apóstolo Paulo (2 Coríntios 12.1-6; Gálatas 2.20)¹, passando por Orígenes (c.185-c.254), Bernardo de Claraval (1090-1153), Francisco de Assis (1181-1226), Boaventura (c.1217-74), e evidentemente Eckhart (c.1260-1328) até chegar aos nossos dias, foi e tem sido inovadora no sentido de que um místico convicto estará sempre pronto a ultrapassar os paradigmas já estabelecidos e sedimentados. Em certos momentos, homens resolvem reagir à frieza e descaso dos seus semelhantes para com a divindade. Cada reação tem sua peculiaridade e precisa ser vista dentro do seu contexto. O desvirtuamento do conceito místico no mundo cristão tem imperado quando a piedade se distancia das fontes objetivas como a Bíblia, a patrística e a liturgia.

Ao comentar o rumo do pensamento místico do século XIII e especialmente a partir do XIV, enfatizando a união do ser criado no ser originário, buscando a experiência espiritual

¹ Textos bíblicos utilizados neste trabalho são extraídos da versão Revista e Atualizada no Brasil de 1993, por João Ferreira de Almeida, da Sociedade Bíblica do Brasil.

como sendo o encontro com Deus na alma, Ronaldo Cavalcante (2006, p. 2) menciona vários grupos que compuseram a mística renano-flamenca (Alemanha e Países Baixos), dizendo que “neles a ciência teológica se fez mística. Não lhes preocupa só a indagação do caminho para Deus, senão mostrar suas últimas possibilidades e chegar ao fundo metafísico da alma onde se realiza a união com Deus.” Falando da necessidade histórica imposta pela alma humana, conforme vista e estudada pelos teólogos, e da maneira como ambos os lados cooperaram para fazer parte da sua concretização, Cavalcante (2006, p. 29) escreve:

As regiões do Reno, dos países baixos, vão se tornar focos privilegiados de vida espiritual que impõem na Europa novas técnicas, que perdurarão durante séculos, em alguns casos até nossos dias. A espiritualidade será uma estranha mescla de elitismo e piedade popular, de ambiente monástico que chega também ao povo. A escola renano-flamenca tem sua razão de ser. Por uma parte, o povo cristão do século XIII toma consciência de suas necessidades espirituais. O individualismo feudal cede espaço ao associalismo religioso, na piedade vivida em grupo [...]. Curiosa e paradoxalmente o associalismo dos leigos pouco a pouco se faz independente dos quadros conventuais e paroquiais, mais subjetivista e individualista.

É necessário trazer para um ambiente comum as muitas informações úteis que hoje estão esparsas e desconexas quando estudadas sob a ótica da fenomenologia antiga e sua representação nos dias de hoje. A utilização da teologia mística precisa ser compreendida quanto à sua origem, desenvolvimento, influências passadas e seus reflexos comprováveis na prática religiosa contemporânea. Assim, seria importante examinar o porquê de a teologia mística ter provocado reações tão opostas. Exemplo disso foi a resposta pública dada às idéias de Eckhart mediante divisão contundente que formou dois grupos distintos e visceralmente opostos entre si. Há os que o toleraram e toleram ao mesmo tempo em que há os que o condenaram e até hoje condenam. Ainda assim teve discípulos renomados - do porte de Johannes Tauler e Henrique Suso - e exerceu influência sobre elementos-chave na história religiosa como Martinho Lutero, conforme veremos adiante. Assim, há de se verificar até que ponto as ênfases eckhartianas conhecidas hoje são provenientes de historicidade genuína ou de empirismo questionável dos seus divulgadores.

O caminho sugerido para se alcançar respostas satisfatórias possíveis a esses questionamentos consta de quatro capítulos. O capítulo um trabalha a conceituação dos pilares

do estudo à mística cristã definindo Teologia, Experiência/Misticismo, para depois se chegar a um conceito trabalhável de Teologia Mística nas páginas seguintes e seu papel na vida humana segundo as ênfases de Mestre Eckhart, considerado o “Pai da Teologia Mística”. É importante mencionar que o título de “pai da teologia mística” não lhe foi atribuído por tê-la criado (origem), mas pela primazia que teve no campo da sistematização do pensamento místico. Obviamente, na extensão em que o Mestre o organizou, deixou suas digitais como quem manuseou.

O capítulo dois trata do berço místico de Eckhart, mencionando a plataforma histórica (sociedade e cultura) e religiosa (Escolástica, Bíblia, Mística e o campo religioso dos dias de Eckhart), para descrever o nascedouro e desenvolvimento de sua formação.

O capítulo três apresenta o homem Eckhart na aproximação mais pessoal e menos mitológica, visto que para muitos estudiosos, o Mestre tornou-se mito. Traz, portanto, biografia com detalhes relevantes direcionados à trajetória e influência de Eckhart voltados ao rumo escolhido para esta pesquisa e trabalha o conceito de teologia e experiência em convivência na vida prática do Mestre.

O capítulo quatro dedica-se à menção e ao exame do corpo conhecido das obras de Eckhart voltadas a dois dos seus estilos na docência: de um lado os textos acadêmicos em latim que inseriram a mística nas faculdades; de outro lado os sermões pregados em alemão que formataram a mística nos mosteiros e tornaram o Mestre popular na sociedade. As reações ao ensino de Eckhart nos seus dias e o porquê do paradoxo de aceitação e rejeição tão intensas no mesmo contexto são igualmente examinadas.

Há que se verificar que as barreiras ao misticismo não existiram apenas nos receptores; elas surgiram antes no interior do próprio místico e se avolumaram no seio das instituições religiosas. No entanto, foram vencidas pelo tempo e perduram até hoje.

A caminhada cristã e o cultivo da espiritualidade durante os séculos não tem acontecido sem turbulências. É longo o tempo em que a metodologia do descrédito tem sido mantida, ou seja, coloca-se dúvida na autenticidade do que é autêntico para buscar suprir tal dúvida através de conceitos subjetivos, autoritariamente particulares e muitas vezes inconseqüentes quanto ao resultado alcançado na vida dos crédulos. Muitos espiritualistas cristãos vieram, ensinaram e se foram, sem que deles pudéssemos aproveitar algo. Seria o ensino de Eckhart caso parecido, uma ferramenta definitivamente paralela para cultivar a piedade, em rota de colisão, por não acertar o alvo? Ou uma busca espiritual genuína de intimidade da alma com Deus? É com o estudo desta tendência e os efeitos dela que nos ocupamos nestas páginas.

É prudente, ainda, buscar estabelecer uma periodização a fim de nortear o estudo da mística em sua manifestação e características específicas, mesmo sabendo que “definir períodos históricos é algo notoriamente complexo”; é como tentar agarrar o que está sempre em movimento, agravado pela realidade de que “parte do problema encontra-se na falta de consenso universal em torno das características que identificam um determinado período”, como justifica Alister E. McGrath (2005, p. 67).

No presente trabalho, os termos como Idade Média, medieval e medievalista serão utilizados em suas delimitações tradicionais atreladas a eventos políticos marcantes, ou seja, um período total dos séculos V a XV, iniciando com a desintegração do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) e terminando com o fim do Império Romano do Oriente, com a queda de Constantinopla (1453 d.C.). Assim, a alta Idade Média decorreria do século V ao X e a baixa Idade Média se estenderia do século XI ao XV, posicionamento compartilhado por Etienne Gilson em *A Filosofia da Idade Média*, por Jacques Le Goff em *As Raízes Medievais da Europa* e Paul Tillich em *História do Pensamento Cristão*, a quem recorreremos reiteradas vezes para fundamentar certas reflexões. Essa será a nomenclatura e a periodização adotadas.

CAPÍTULO 1

CONCEITUANDO OS PILARES DA MÍSTICA CRISTÃ

A teoria explica provisoriamente a experiência. Esta está entre a teoria e o método. Sem que haja uma experiência explicável a ser explicada não haverá uma teoria para que haja a aplicação de um método. Assim, procurarmos definir o que por natureza é indefinível vai contra todos os métodos e teorias. A experiência mística será sempre particular, ao menos sob ponto de vista de que ela só existirá na medida em que alguém afirma ter percebido ou sentido algo. Ora, toda percepção e sentimento consistem em algo subjetivo.

Quando qualquer experiência particular é levada para estudo em sua reincidência numa esfera coletiva sofrerá variações tão significativas quanto às adotadas pelos nossos olhos ao percebermos as cores – estas podem nos ser parecidas, mas não o suficiente para se estabelecer um critério rígido que possa se submeter a qualquer método satisfatório de explicação. Quando o veredicto chegar, alguém discordará dizendo que o azul, na verdade, é verde. Restaria perguntar: verde para quem?

Teologia e mística não se ajuntam espontaneamente. Em suas definições e em como se apresentam, uma é objetiva e a outra é subjetiva; uma é aparente e a outra é escondida; uma é discutível, tendo sua plataforma fora de si mesma, e por isso pode ser verificada objetivamente por quantos quiserem; a outra não pode ser discutida porque a plataforma que deveria ser examinada é de foro íntimo, particular, desconhecida aos outros e, portanto, sem condições de ser debatida. É, em parte, por isso, que a própria História se encarrega de noticiar que os místicos têm tido dificuldades em teologizar seu misticismo, assim como o teólogo de mistificar sua teologia.

Teoricamente, mesmo se teologia e mística terminarem na mesma plataforma, naturalmente elas não se misturarão a ponto de formarem matéria homogênea. Caso haja fusão entre elas, ambas as correntes ou ênfases terão que se deixar modificar, cientes de que o resultado será sempre amorfo, pelo menos sob a ótica de análise baseada no método e na forma. O pesquisador sabe que a Teologia Mística não é e não pode ser conhecível em qualquer forma clara e de contornos bem delineados através de método algum, a despeito de existir nomenclaturalmente tanto nos dicionários de Teologia quanto nos de Mística. Ela se metamorfoseia conforme seu contexto, promotor ou expoente.

Por isso precisamos conceituar Teologia objetivamente a fim de que se atenda satisfatoriamente a demanda da proposta aqui contida. A teologia dogmatizada tem sido pilar

a garantir a sobrevivência da Igreja Cristã. Mesmo assim, cabe questionar como se pode abordar com equilíbrio a Teologia se forem tomadas por base as diferenças de conceito existentes entre as próprias escolas teológicas. É possível conceituar teologia objetivamente? Tal questionamento é potencializado quando a experiência mística é anexada ao processo, gerando, muitas vezes, uma teologia rasa por um lado e uma mística de procedência duvidosa, por outro.

1.1 Teologia

A palavra “teologia” é usada primeiramente em Platão (427-347 a.C.) e comentada em *A República* (7ª ed. p. 91) com o sentido de história dos mitos e lendas dos deuses contada pelos poetas, a qual deveria ser analisada criticamente e purgada dos inconvenientes conforme o padrão de educação adotado. Na Grécia Antiga, “teologia” e “teólogo”, passaram por diversas mudanças; os poetas foram os primeiros a se intitularem “teólogos”, e a teologia referia-se às discussões filosóficas a respeito dos deuses e do mundo; eram as teogonias e cosmogonias.

Conforme McGrath (2000, p. 1), no final do segundo século da era cristã,

Clemente de Alexandria (c.150-c.215) escreveu estabelecendo um contraste entre a *mythologia* e a *theologia*, compreendendo por esta a verdade cristã a respeito de Deus, assunto nobre e superior. Por aquela, as estórias espúrias da mitologia pagã com seus fenômenos indecifráveis e inferiores.

Embora Teologia e Fenomenologia não se restrinjam a matérias de estudo apenas no campo considerado cristão, é importante delimitarmos objetivamente a abrangência adotada aqui para melhor compreensão do tema proposto voltado à teologia formal em sua correlação com a experiência mística.

Hoje, na forma comum como este assunto é tratado, pontua-se a definição de “teologia” como sendo um termo composto de duas palavras gregas: θεος significando Deus e λογος significando “expressão racional”, “palavra”, “verbo”. Então “teologia” seria discursar sobre Deus.

Mesmo tendo o Cristianismo se desenvolvido no contexto de um mundo politeísta, desde o seu início cercou-se de argumentos direcionadores insistindo que o monoteísmo não era discutível; discutível era a escolha humana de como relacionar-se com ele. Em outras

palavras, se existe um único Deus e este é o Deus da Bíblia e dos cristãos, tanto o escopo quanto a natureza da Teologia seriam elementos claros, objetivos, definíveis e efetivamente definidos.

O passar do tempo não pode interferir na conceituação da Teologia para modificá-la. Alfredo Borges Teixeira, em 1958, comentou em sua *Dogmática Evangélica* que

Teologia é palavra de origem grega que significa discurso ou tratado a respeito de Deus. É usada em dois sentidos: a) para indicar todo o corpo do sistema cristão de doutrinas; b) para significar apenas a parte desse sistema que trata especificamente de Deus. (p. 60)

As palavras podem até mudar durante o processo de conceituação, mas a essência da definição não sofrerá variação, visto tratar de Deus que é imutável, que “ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre” conforme a Bíblia em Hebreus 13.8.

O interesse aqui é voltado primordialmente para a Teologia conforme conceituada morfológicamente e definida historicamente nos escritos reformados e que tornou-se senso comum. Convergindo a semelhante ênfase, quase cinco décadas depois, Alister E. McGrath (2005, p. 175) escreve que “a teologia representa a reflexão a respeito do Deus a quem os cristãos louvam e adoram”, singularização estabelecida com propósito acadêmico, visto que ele mesmo argumenta na mesma obra que a teologia cristã em seu bojo é proveniente de fontes diversas como as Escrituras, a razão, a tradição e a experiência.

Consideram-se estas como águas divisoras porque, enquanto se pode estudar um Deus que se revela objetivamente nas Escrituras (que podem ser vasculhadas pela razão e comprovadas em sua eficácia na tradição), o estudioso irá fatalmente esbarrar nas incertezas e divergências encontradas na publicação da experiência pessoal. Não pode haver evidência comprobatória quando não há um campo estabelecido de experiência básica comum. Atenção voltada para a experiência tornou-se a porta principal de entrada para o que veio a ser chamado de teologia mística.

No estudo das teologias, principalmente quando a mística é trazida para o mesmo tabuleiro, rumo da presente reflexão, é feita diferenciação entre teologia positiva (catafática) e teologia negativa (apofática). Tradicionalmente, a teologia catafática foi desenvolvida no Ocidente, enquanto que a apofática no Oriente.

Assim, a teologia catafática (do grego *καταφατικός* – “positivo”, “afirmativo”) formula uma ciência sobre Deus para a qual - na sua própria convicção - encontra apoio nas fontes da teologia e também na razão humana.

A teologia apofática (do grego ἀποφατικός – “negativo”), chamada teologia negativa, baseia-se na premissa de que só podemos falar corretamente de Deus negando, dizendo que ele não é, por exemplo, como nós, que não é limitado por qualquer coisa, que não se submete às categorias humanas de pensamento, etc. Esta abordagem teológica enfatiza que Deus é maior e sempre diferente das palavras que usamos para mencioná-lo e superior aos pensamentos que temos para invocá-lo.

Na teologia apofática, dizemos que Deus não é nem um de nossos conceitos. Aqui, as palavras se limitam a uma série de negações e de negações dessas negações, porque Deus está além tanto das negações como das afirmações. Etienne Gilson (2001, p. 85) interpreta a teologia negativa de Dionísio, ilustre representante dessa corrente, dizendo que afirmações positivas a respeito da divindade são vãs porque o que se afirma da divindade está sempre abaixo dela. “Não sendo luz, nem por isso é treva; não sendo verdade, nem por isso é erro. Causa inacessível dos seres, ele transcende ao mesmo tempo sua afirmação e sua negação”. O testemunho explícito de tal conceito fica por conta do próprio Pseudo-Dionísio Areopagita no último capítulo de seu tratado *Teologia Mística*, escrito no início do século VI:

Ousamos negar tudo a respeito de Deus para chegarmos a esse sublime desconhecimento que nos é encoberto por aquilo que conhecemos sobre o restante dos seres, para contemplar essa escuridão sobrenatural que está oculta ao nosso olhar pela luz perceptível nos outros seres.

Quando se pesquisa a teologia de Eckhart, o estudioso ainda é fortemente sacudido por conta de conceitos emitidos por esforçados desconhedores que, no afã de pura e simplesmente emitirem opinião, se apresentam muitas vezes contraditórios, rotulando-o como filósofo do negativismo especulativo, não dando conta do paradoxo proferido.

Ajuntarmos os conceitos de que Eckhart era especulativo em sua teologia e ao mesmo tempo adepto da teologia negativa é paradoxal, visto que o pensamento teológico apofático expressa uma profunda falta de confiança na especulação e no conhecimento pela analogia. Mesmo assim, em meio a tanta complexidade envolvendo o pensamento eckhartiano, contando com o muito que se não pode compreender, só não cometeremos um erro quando afirmarmos que Deus não é tudo aquilo que conhecemos.

1.2 Experiência/Misticismo

Misticismo e experiência religiosa têm constituído matéria de muita pesquisa, mesmo trazendo consigo dificuldades teóricas e metodológicas. Há uma vasta gama de definições. Teologia Mística tem sido conceituada segundo os seus expoentes, segundo o seu período na história, segundo as suas ênfases e, muitas vezes, segundo repetição de citações já existentes.

Para muitos, a experiência mística (o que para alguns é sinónimo de experiência religiosa, embora não haja consenso) é sempre reducionista, regressiva e patológica. Alguns círculos religiosos buscam garantir sua escolha estrutural adotando abertamente uma conspiração contra o sobrenatural. Para outros, o misticismo é a experiência central num escopo maior da religiosidade ou mesmo um processo espiritual essencial, uma dimensão que cria e faz acontecer.

A palavra “experiência” é a tradução do grego *εμπειρια* composta de *εν* significando “em” e *πειρια* com o sentido de “tentativa”, “prova”, “experiência”. Quanto à sua procedência do latim, vem da palavra *experientia* com o sentido de “ensaio”, “tentativa”, “experiência”, “habilidade”, “prática”, etc. Vê-se a utilização da palavra experiência nos contextos os mais variados possível passando pelo experimentar de algo que marque a existência de alguém, indo até ao aprendizado que se acumula com o passar dos anos.

Já o termo “misticismo” foi empregado inicialmente no mundo ocidental, nos escritos atribuídos a Dionísio Aeropagita, no final do século V. Ele usou a palavra para expressar um tipo de “teologia”, mais do que uma experiência. Para ele e para muitos intérpretes, desde então, a mística se baseava em uma teoria ou sistema religioso que concebe Deus como absolutamente transcendente, além da razão, do pensamento, do intelecto e de todos os processos mentais. A *essência* do misticismo é a experiência da comunicação direta com Deus. É a crença que uma *verdadeira* percepção humana do mundo transcenda o raciocínio lógico ou a compreensão intelectual.

A palavra *mística* tem origem no idioma grego *μυστικός* = “iniciado” nos mistérios e *μυστήρια* = “mistérios”, referindo-se as “iniciações”. É a busca para alcançar comunhão ou identidade com si mesmo, lucidez ou consciência da realidade última, do divino, através da experiência direta, intuição, ou insight; e a crença que tal experiência é uma fonte importante de conhecimento, entendimento e sabedoria. O termo “mística” é frequentemente usado para se referir a crenças que são *externas* a uma religião ou corrente principal, mas relacionado à ela.

Lima Vaz (2000, p. 17) colocou numa perspectiva de fácil compreensão a relação “místico-mística-mistério” bem como a originalidade da experiência mística, dizendo que “o *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério*, seu objeto, a *mística*, a reflexão sobre a relação místico-mistério. A experiência mística, em seu teor original, situa-se justamente no interior desse triângulo: na intencionalidade *experencial* que une o *místico* como iniciado ao Absoluto como *mistério*.” Sobre a inteligência espiritual e a autenticação da experiência mística é dito que

somente o discurso antropológico que compreende em si a categoria do *espírito*, e admite como atos espirituais mais elevados os atos da *inteligência espiritual*, é capaz de acolher e explicar adequadamente a autêntica experiência mística. (p. 19)

Nos séculos II e III da era cristã, houve uma escola cujos médicos foram chamados de *empíricos*, distinguindo-se dos seus oponentes, mais ligados à palavra, ao raciocínio. Na verdade, diversas esferas de atuação naquele mesmo período eram classificadas pela conduta escolhida em seus segmentos. Havia os que faziam experiência, ensaiavam e praticavam de um lado – os empíricos. E do outro, aqueles que se prendiam mais ao campo do raciocínio, do discurso, da palavra – os verbais.

A experiência mística tem como seu foco e concernência última a vivência direta do encontro com a fonte do sagrado; nas religiões teístas, a união com a divindade. Talvez seja possível afirmar que o encontro direto com o Sagrado, para além dos símbolos e das liturgias comunitárias, representa a dimensão de maior profundidade existencial na vida religiosa. Essa união tem sido descrita e experimentada de vários modos em diferentes comunidades religiosas através dos séculos.

Na mística judaica, a partir do século XVI, a prática da espiritualidade foi vista como contemplação e absorção na Divindade. Já no século XX, Rudolf Otto (1869-1937) em *O Sagrado* entende que a experiência de encontro direto com o *Numinoso* é o centro de toda experiência religiosa. O filósofo judeu Abraham Heschel (1907-1972) em *O Homem à procura de Deus* denomina o *Numinoso* de *Inefável* e assim por diante conforme direcionamento que cada autor queira imprimir.

A experiência religiosa não se resume apenas à mística. Há, certamente, outras seivas que alimentam o tronco e os galhos da religião. No entanto, a mística é a seiva viva que torna possível a fundação e a renovação dos símbolos, das liturgias e da comunidade religiosa enquanto comunhão diante de Deus.

Hermisten Costa (2000, p. 6) escreveu que, no sentido epistemológico, experiência refere-se aos “conhecimentos adquiridos através dos órgãos dos sentidos, que não faziam parte do espírito enquanto puro sujeito cognoscente quando alguém diria: ‘a experiência é a única fonte dos conhecimentos humanos’.” Esta tem sido a utilização mais freqüente da experiência. Mas acontece que, no campo da experiência, a subjetividade é soberana. Aí experiência deixa de ser o que se experimenta para exprimir o que se sente, lançando-se no campo do indefinível.

Na religião cristã, os riscos não estão tanto no liberalismo ou fundamentalismo teológicos quanto na falta de se ter pressupostos que sejam, efetivamente, teológicos. A Teologia tem objeto objetivo de estudo; a experiência subjetiva não.

Daí que, se entendermos ser Teologia o estudo a respeito de Deus, é contraditório o resultado teológico que tem o homem como centro validando arbitrariamente suas mais profundas introspecções, sem ter o nome da matéria mudado para Antropologia ou outro termo correlato. Mas, curiosamente, o fio místico que permeia o ser humano e as religiões que ele cria para satisfação pessoal, vai sempre resultar na exigência de experiências comprovadas por sinais ou fenômenos!

Seja qual for a abrangência do conhecimento que se adquire é possível atribuí-lo à experiência imediata interna quando se declara que o conhecer veio mediante intuição psíquica com um mínimo de interpretação ou de elaboração – conceito mencionado por René Descartes (1984, p. 83), quando escreveu como um de seus títulos em *Princípios de Filosofia*, em 1644, que “a liberdade da nossa vontade se conhece sem prova, apenas pela experiência que dela temos”.

Já a mística não é um estado ou uma experiência única e nem existe um “tipo” único dela. Se mística celebra os sentidos (embora apenas algumas formas e escolas pensem assim), torna-se impossível especificá-la.

Há muitas subdivisões na mística e muitas delas não são pontuais. Ela pode ser inteiramente não-cristã (como nos declarados pagãos místicos), ou visivelmente cristã (com os chamados cristãos místicos). Ambos têm em comum vários aspectos de crenças e práticas: crêem em geral que o ser humano pode ter imediata intuição do infinito e do eterno.

Quanto à percepção da mística na vida do místico, há três tipos dela: a “Teopática”, que admite o místico ligado puramente no sentimento e na sensação. A “Teosófica”, na qual o místico estará preocupado em que o conhecimento de Deus resultante da experiência seja o padrão para estabelecer ou validar o conhecimento, valorizando mais este do que a experiência em si. Mas há também a mística “Teúrgica”, que abriga o místico interessado em

experimental visões estranhas, fenômenos complexos e inexplicáveis bem como os tranSES, pela experiência em si. Qualquer que seja a linha adotada, na mística haverá sempre o resquício de um tipo presente no outro.

Mesmo assim há que se tentar definir mística no contexto da sua aplicabilidade na vida, porque “entre os termos mais antigos, ainda encontrados na literatura acadêmica em relação a esse aspecto da teologia, há a utilização das expressões ‘teologia espiritual’ e ‘teologia mística’”, afirma McGrath (2005, p. 185) ao mencionar a associação natural ocorrida entre mística e espiritualidade. Ele entende que a expressão “mística” passou a ser utilizada para referir-se à dimensão espiritual da teologia em contraste com a dimensão puramente acadêmica. Isso teria formatado a terminologia moderna “espiritualidade” e “mística”. Seu esforço para uma contextualização e atualização terminológica continua:

As expressões francesas *spiritualité* e *mysticisme* eram ambas usadas em relação ao imediato conhecimento interior do divino ou do sobrenatural, sendo aparentemente tratadas quase como sinônimas na época. Desde esse período, ambos os termos foram resgatados e postos novamente em uso, embora alterações em suas associações tenham levado a um certo grau de confusão quanto ao significado preciso, havendo alguns escritores sugerindo que ambos eram apenas maneiras diferentes de falar sobre um relacionamento pessoal autêntico com Deus, ao passo que outros sugeriram que o misticismo deve ser entendido como um tipo especial de espiritualidade, que enfatiza particularmente o aspecto de uma experiência pessoal, direta e imediata com Deus. (p. 185)

A mística não consegue estabelecer-se sólida e definitivamente num certo padrão, até mesmo porque muitos autores têm evitado usar a palavra “misticismo” por entenderem que ela tenha se tornado confusa, de pouca utilidade e instável.

Na realidade mística, quando se intensifica a busca pelo sagrado, ou seja, na tentativa de se ver o relacionamento com a divindade numa esfera mais íntima, há em todas as religiões uma propensão conveniente para mudar-se freqüentemente a *velocidade* e as *ferramentas* com que se busca. A velocidade porque a perseguição se torna mais implacável e quase todos os sacrifícios possíveis são feitos para que tal aproximação ou intensificação no relacionamento se dê. As ferramentas porque, quando o espiritual é a área cultivada ou, pelo menos, posto em destaque em certas circunstâncias, até o que era considerado ilícito noutras ocasiões é muitas vezes adotado para que se atinja o alvo proposto. Mesmo parecendo irreconciliavelmente

paradoxal, muito do que é feito no século XXI para intensificar a intimidade com o divino já teria sido considerado espúrio e condenável no passado.

Mística implica insistentemente na religiosidade, no envolvimento da criatura com a divindade conforme indica o vocábulo grego *mustérion* que significa “mistério, “doutrina secreta”, referido-se aos ritos e às doutrinas inescrutáveis, daquilo que antes fora desconhecido e agora foi revelado. Pode envolver seres ou coisas, reais ou imaginárias, que serão sempre tidas como maiores ou superiores do que o próprio indivíduo. Daí a afirmação de Nicola Abbagnano (1985, p. 642) que misticismo é “toda doutrina que admita uma comunicação direta entre o homem e Deus”, ou como definiu André Lalande (1993, p.686) em *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* que

misticismo é a crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de existência e um modo de conhecimentos estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais.

Quase que invariavelmente, então, a teologia mística tem surgido como um protesto contra o formalismo e a esterilidade na igreja, tanto a Católica Romana quanto a Protestante; um protesto até mesmo dos protestantes contra o racionalismo e a tendência de se intelectualizar em demasia a fé cristã.

Portanto, assim como a história da igreja cristã destaca momentos em que certas ênfases delimitadoras tenham sido dadas, paralelamente a história dos místicos é cravada em épocas distintas.

Nos primeiros séculos da Igreja Cristã, quando se discutia sobre a doutrina e a necessidade do seu estabelecimento, enquanto os doutores da igreja investiam o seu tempo combatendo a filosofia grega para salvaguardarem a fé cristã em sua pureza, o perigo era o de que todo o evangelho se tornasse a exposição de um sistema meramente intelectual. Ali, cristãos diferenciados e, por isto, considerados místicos ou espiritualistas, ergueram suas bandeiras e foi estabelecido um protesto contra a intelectualização da fé cristã. Os pais da igreja cumprem o seu papel com os recursos do seu tempo e com a bagagem já dominada em seus dias.

Depois houve um renascimento da mística na Idade Média (tratado mais detalhadamente em capítulo posterior), com Bernardo de Claraval e outros pela mesma causa dos primeiros séculos. A Igreja Católica Romana estava tentando reduzir a fé à produção de

uma escola formal de filosofia. Havia se tornado materialista e sem vida a ponto de ver levantando do seu próprio meio homens condenando a decisão de se adotar a filosofia tão abstrata para lidar com o aspecto metafísico da religião, dizendo que aquilo negava a realidade da fé cristã. Novamente grande leva de místicos relevantes surgiu na história da igreja.

No Protestantismo existe evidência de igual trajeto. A Reforma veio no século XVI, mas, como quase que invariavelmente acontece após cada início de movimento religioso, a igreja reformada mergulhou na estagnação. Então vieram os teólogos para pontuarem ao povo o que estava ocorrendo, mas sua boa teologia se manifestou mecânica e houve nova reação rumo à espiritualidade. Os Puritanos puseram ênfase sobre o Espírito Santo e, novamente, buscava-se fugir da ênfase voltada para o mero intelectualismo. Mística cristã se preocupa, então, mediante parte de sua proposta, em direcionar a ênfase sobre a realidade do conhecimento de Deus em equilíbrio com a possibilidade pressionada pela demanda de comunhão com Ele.

Mas tem-se tentado desvincular misticismo e mística da nova terminologia – espiritualidade. O motivo é a tradição arraigada no entendimento de que *mística* vem necessariamente de *mistério* e que este seria condenável em qualquer comunidade cristã que fundamenta sua fé no que já fora revelado.

Mesmo que os termos *mistério* e *místico* sejam relacionados etimologicamente com as antigas seitas de mistério, é duvidoso se os escritores neotestamentários e patrísticos dependiam teologicamente dessas origens. Ao mesmo tempo, embora tenha havido uma mística essencialmente cristocêntrica, buscando intimidade com Deus através de Jesus Cristo pelos parâmetros das Escrituras, foi o predomínio do misticismo empírico, proveniente da contemplação derivada da tradição neoplatônica que formatou, no passado, a mística prevalecente até os dias de hoje. González (1984, vol. 5; p. 124) escreve que “Plotino, o grande mestre pagão deste tipo de misticismo, dizia que nesta união a alma chegava a um estado de êxtase”. A religião não era a única a definir os rumos da mística.

A arte de se chegar ao desconhecido e mais elevado através da espiritualidade tornou-se supra-religiosa. Leonardo Boff (2006, p. 11) lança luz sobre esta reflexão ao escrever na introdução à obra *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*, que

a mística não conhece confissões. Ela perpassa todas as religiões. É a irrupção de Deus dentro da vida humana. Embora dentro, Deus está

para além de todas as religiões. Ele se comunica a todos e se deixa encontrar por todos os que o procuram.

Professor Denis D. Martin, em Elwell (1996, p. 744), tenta mostrar a diferença e a distância existentes entre a mística cristã e as tendências no misticismo pagão dizendo que

Misticismo não é a mesma coisa que magia, clarividência, parapsicologia ou ocultismo, nem consiste de uma preocupação com imagens sensoriais, visões ou revelações especiais. Quase todos os escritores místicos cristãos relegam esses fenômenos à periferia. Praticamente todos os místicos cristãos evitam por inteiro as artes do ocultismo. Falando de modo breve e geral, o misticismo cristão procura descrever um conhecimento de Deus experimentado, direto, não abstrato, sem intermediação e amoroso, um conhecer ou ver tão direto que possa ser chamado união com Deus.

Há uma mística genuína fundamentada na compreensão e relacionamento que se pode ter com a divindade. Ela não descarta a introspecção e pode transitar para além do subjetivismo, sem se deixar mergulhar unicamente nos resultados do que este é capaz de criar. A chamada mística cristã pressupõe que o ser humano tem uma capacidade ou qualidade apropriada para a comunhão com Deus, fazendo bastante uso da doutrina dos seres humanos criados à imagem de Deus e da doutrina de Deus que se tornou homem em Cristo. Em muitas situações, mística não pode ser dissociada com clareza da prática correta da religião. Eis porque, em grande parte, ela não é facilmente detectável nem por seus incansáveis repressores. Grosso modo pode-se dizer que os místicos nunca foram considerados hereges no Romanismo e que a igreja medieval até os encorajou como um contraponto ao Escolasticismo, exceto no caso de Mestre Eckhart.

Tradicionalmente os cristãos místicos têm entendido a união mística como uma restauração da imagem e semelhança de Deus, que havia sido distorcida ou perdida, por ocasião da queda da inocência. A imagem de Deus distorcida, mas não destruída, permanece como o fundamento para a viagem desde o terreno da dessemelhança onde o ser humano sem o temor de Deus se encontra até a semelhança restaurada e à união em amizade com Deus (daí o significado da palavra “reconciliação” em teologia).

Mas nisso não há consenso. Decididamente, alguns círculos religiosos buscam garantir sua escolha estrutural adotando abertamente uma conspiração contra o sobrenatural. Os protestantes, em geral, rejeitaram o misticismo e a sua parceira formal, a teologia mística.

Em parte isso se tem dado devido à tentativa de se querer conhecer a Deus fora de Deus, ou seja, através do homem. González (2004, p. 124), ao interpretar a história, descreveu o trajeto do foco sendo direcionado da realidade para o empirismo, história afora, dizendo que se tem interpretado assim: “visto que Deus está acima de todo conceito humano, o verdadeiro conhecimento de Deus não é racional, mas intuitivo. Não podemos conhecer a Deus estudando-o, mas vendo-o em contemplação mística”. Esta “contemplação” não é alienada, como enfatiza Boff (2005, p. 31), visto ser ela veículo de condução da alma humana para uma postura de verdadeira utilidade:

Mística não significa despistar a resposta às questões formuladas, nem mistificar a realidade, mas colher seu lado mais luminoso, aquela dimensão que alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e sucessos. Espiritualidade e mística pertencem à vida em sua integralidade e em sua sacralidade. Daí nascem o dinamismo da resistência e a permanente vontade de libertação.

Com o correr da história, alguns protestantes retiveram certo interesse pela tradição mística, embora não devam necessariamente ser considerados místicos. Mas a maior parte do protestantismo geralmente tem demonstrado desconfiança ou sido abertamente hostil diante da dimensão mística da vida espiritual, principalmente argumentando que ela pode ser conceituada, mas não pontuada; definida, mas não repetida para reconhecimento seguro, visto que ela pode ser fruto satisfatório na teoria e na prática para um sujeito, mas não necessariamente para outros, porque ela é seu próprio referencial. Além do mais, os círculos mais tradicionais no mundo religioso cristão argumentam veementemente que no tocante à conduta, a mística, enquanto argumento paralelo ao conceito bíblico de cristianismo, provocou desvirtuamentos que a história jamais conseguiu corrigir.

1.3 Teologia Mística

Discute-se muito a validade das conceituações e definições da teologia mística. Como definir o inefável, o sagrado, o transcendente? A teologia mística constitui-se matéria dependente das definições que a ela se atribuem para existir como objeto de estudo de contornos mais definidos e identificáveis. Por isso, precisamos conceituar Teologia Mística em seu veio experiencial embora seja tarefa inglória, impossível até, fazê-lo objetivamente

quanto ao que é fundamentado na subjetividade por algumas razões: Primeiro, teologia e mística são coisas diferentes. Segundo, experiência religiosa e misticismo não são temas sinônimos e, terceiro, o título Teologia Mística é voltado mais para a didática do que para a conceituação, o que vai nominar, mas não definir as correntes.

A experiência mística tem caminhado paralelamente à teologia a ponto de influenciar os redutos mais conservadores durante a história da igreja cristã, fazendo nascer e prosperar um ramo chamado de Teologia Mística. Um dos grandes expoentes da idéia de que uma teologia só seria válida na medida em que provada pela experiência mística foi Eckhart, o que lhe rendeu o título de “pai da teologia mística”. Nele, este tema tornou-se fonte de pesquisa e com ele os princípios basilares da mística teológica moderna foram lançados. Parte da ênfase eckhartiana pertence ao campo da fenomenologia, onde o racional foi muitas vezes suplantado pelo emocional fundamentado na experiência empírica inexplicável, mas nem sempre.

Corção (2008, p. 2), em artigo sobre a mística de Santa Catarina de Sena, escreve o que poderia ser atribuído também à postura de Eckhart quanto a querer viver uma espiritualidade serva da intimidade com Deus:

toda a doutrina ensinada por Catarina de Sena gira em torno de dois eixos principais que têm particular importância em nossos dias. O primeiro, relativo à ordem do conhecimento, consiste no preceito: “conhece-te a ti mesmo, em Deus”, que Etienne Gilson chamou de socratismo cristão, e que marca toda a espiritualidade da Idade Média, desde Agostinho até Catarina. O segundo consiste no preceito de “combater e esmagar a vontade própria, fonte e origem de todos os pecados.” E acrescenta que o sentido de autoconhecimento em Catarina de Sena “não tem o sentido de introspecção psicológica, nem o mais alto de exame de consciência. Ambos são bons e úteis, cada um em sua ordem, mas o conhecimento básico que Catarina tem como preceito é de ordem ainda mais elevada.” E esta ordem mais elevada demanda que “a alma se conheça em Deus, que se reconheça como criatura, como ser sustentado pela Causa Primeira, mantido na existência pela vontade criadora de Deus”. É preciso que a alma se ponha diante do Senhor e que, nesse refulgente espelho, descubra o seu Nada, o Não-Ser que só é ser por favor, por misericórdia, por bondade de Deus.

É evidente que falar sobre experiência mística é bem mais fácil do que examinar com objetividade a Teologia Mística. Isto se dá principalmente quando começamos a verificar as

bases do que temos para estudar; ou seja, como abordar com equilíbrio a Teologia Mística se tomarmos por base a discórdia sempre existente quanto à essência do misticismo? Poderia ser dito da Teologia Mística, em seu bojo, que ela mudaria na aparência, mas manteria sua essência? Ou ainda, no que consiste a sua essência? Qual é a autenticidade comprovável nos fenômenos religiosos da experiência mística professada? É certo que ficaria fácil conceituá-los, se trazidos para um contexto dominado pela ausência de variantes,. Não haveria questionamentos. Mas esse não é o caso. Fenomenologia conta mais com uma “rigidez flexível”, algo amorfo para uns e muito bem delineado para outros. Por isso, também, o Cristianismo é bom hospedeiro para a espiritualidade. Huberto Rohden (1942, p. 10), na introdução do seu livro *Agostinho*, prepara o caminho para o enfoque que quis dar escrevendo que

O Cristianismo é um organismo espiritual ao mesmo tempo “rijo” e “elástico”. A sua rijeza lhe garante, à luz da providência e da autoridade divinamente constituída, resistência vitoriosa contra todas as impugnações das hostes diversas. A sua elasticidade lhe assegura perfeita adaptabilidade a todo e qualquer ambiente histórico do seu espírito.

Obviamente é nessa elasticidade que os desmandes acontecem, pois ao tratar a vida de Agostinho como um drama de humana miséria e divina misericórdia, Rohden (1942, p. 281) trafega desde a firmeza objetiva do africano até suas incursões nas incertezas dos questionamentos insolúveis no abandono do seu silêncio e solidão com trechos de suas confissões e sermões:

No recesso da alma racional, bem no homem interior, aí é que debes procurar e implorar a Deus; é aqui que Ele quis habitar. Os homens clamam – ele, porém, ensina o silêncio. Os homens falam com palavras sonoras – ele, porém, fala com pensamentos de discreto mistério [...] No meio da multidão é difícil ver a Cristo. Faz-se mister certa solidão no nosso espírito. Numa como que visão oculta é que o contemplamos... solidão interior é a consciência, solitude profunda, onde não pisa o pé nem penetram olhos humanos. Cheios de fé, habitemos nessa solidão.

Verificando o fio histórico da Teologia Mística, enquanto matéria acadêmica que mora na hospitalidade do Cristianismo através dos séculos, percebe-se quão relevante ela tem sido,

resguardadas as devidas proporções. É importante estudarmos como a teologia e a mística se fundiram na pessoa de Eckhart, amálgama resultante que alcançou os reformadores do século XVI e perdurou nos cultos prestados à divindade nas mais diversas religiões, incluindo o Cristianismo, até o tempo presente.

Sem desmerecer vários outros fatores que influenciaram grandemente o advento da Reforma Protestante, o misticismo é reconhecido como uma das guias que conduziram a sociedade e a igreja a desejarem uma postura nova frente aos desmandes praticados em nome da religião nos dias de Lutero.

A propósito, é seguro afirmar que a teologia da Reforma Protestante, em Lutero, teve parte dos seus tentáculos sacrossantos enlaçada nos altares teológicos e místicos da Idade Média, incluindo Mestre Eckhart.

O débito de Lutero para com a tradição mística é largamente questionado por dois extremos: de um lado, os místicos que se autodenominam “verdadeiros” desprezam a intensidade da mística de Lutero. Por outro lado, os protestantes, querendo manter fortes e independentes os pilares da Reforma, buscam livrar seu herói maior de qualquer envolvimento com princípios outros quaisquer, fora do comumente aceito. Há muita controvérsia nessa via, principalmente quando se pergunta se e como Lutero teria sido influenciado por Eckhart – direta ou indiretamente.

Cautela nesse rumo é prescrita por Heiko Oberman (1966, p. ix), por longo tempo professor de História Eclesiástica na Universidade de Harvard, em *Forerunners of the Reformation*. Ele assevera que ao se estudar os precursores da Reforma (tema que titulóu o seu livro) qualquer leitor será apresentado a temas de grande destaque como “conciliarismo, curialismo, misticismo, vários tipos de escolasticismo, a espiritualidade da *Devotio Moderna*, e o impacto do humanismo renascentista”. Depois sugere que buscar conhecer uma época qualquer dando demasiada atenção aos seus precursores é ter visão deformada da realidade presente, porque essa ótica

lança sobre qualquer período ou linha de pensamento intelectual um véu interpretativo que é alienado ao contexto real, em vez de permitir a interpretação do período a partir dele mesmo e no contexto das suas próprias pressuposições. (p. ix)

Oberman vai além com respeito às tentativas de se ajuntar ou separar certos ensinamentos que se estabeleceram na Idade Média da pessoa e obra de Lutero. Assim, estabelecimento rígido do misticismo ou qualquer outra plataforma como verdadeiro precursor para o

pensamento dominante na Reforma precisaria “demonstrar ausência de método apaixonado, postura indispensável para uma análise verdadeiramente histórica dos antecedentes ao século XVI no Cristianismo Ocidental” (p. 4). Independentemente de conhecermos a extensão da influência mística medieval em Lutero, sabe-se que ela existiu mediante testemunho do próprio reformador.

Poderia ter sido o caso, como querem alguns, de a Reforma ter sido uma espécie de filtro para equilibrar possíveis exageros promovidos pela Teologia Mística? Para Rufus Matthew Jones (1914, p. 287) em *Studies in Mystical Religion: Reformers in the 16th and 17th Centuries*, o testemunho dos grandes místicos permeou a formação de Lutero. Ao explicar a visão teológica deste, escreveu:

Deus é para ele como é para os grandes mestres Plotino, Eckhart e Tauler – o infinito e indescritível subsolo do universo em cuja Realidade todas as raízes da vida e toda realidade das coisas estão fundamentadas [...] os sermões de Eckhart e Tauler se tornaram parte da atmosfera espiritual na qual, homens sérios, respiravam [...] muitos deles conheciam os escritos dos grandes místicos.

Também Gonzalez (2004, p. 46), falando sobre a conexão Lutero/Misticismo, depois de deixar claro que para Lutero a Palavra de Deus é o ponto de partida da Teologia, acrescentou que também havia um vínculo consciente e comedido entre Lutero e o misticismo:

A avaliação de Lutero sobre o misticismo também é esclarecedora. Durante sua peregrinação espiritual, os místicos alemães o haviam provido com certa medida de alívio temporário, e ele experimentara algumas das alegrias que eles descreviam. Lutero sempre sentiu grande respeito por eles. Mas ele também estava profundamente consciente do que ele considerava as deficiências do misticismo [...] A ênfase dos místicos na experiência ganhou a simpatia de Lutero que insistiu que o que é importante não é conhecer a Deus, mas que Deus seja “favorável a mim”. O ponto de partida da teologia não é nem a razão nem a experiência, mas a própria ação e Palavra de Deus.

Para Timothy George (2004, p. 47), “de uma forma ou de outra, as tradições místicas da baixa Idade Média continuaram sendo fonte vital de vida espiritual e de reflexão teológica

até a Reforma e, na verdade, também durante esse período”. É absolutamente claro para ele que

o misticismo deu a Lutero o arcabouço que o possibilitou lançar sua crítica à doutrina medieval da justificação, embora ele não tenha conseguido chegar à sua própria formulação madura dessa doutrina central até ter abandonado as premissas básicas do misticismo ontológico, pelo menos”. (p. 47)

Isto nos dá uma idéia da intensidade do envolvimento luterano (enquanto pessoa) com os princípios místicos que o antecederam e que nele se impregnaram. A distribuição equilibrada das ênfases relacionando os reformadores e a mística foi explicitada (p. 48) assim por George:

Nenhum dos reformadores tomou sem reservas as tradições místicas da Idade Média, mas a teologia de cada um deles não pode ser entendida à parte de um intenso desejo por uma sensação de imediação divina que suscitava e caracterizava a visão mística.

Curiosamente, Max Weber (1864-1920), em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo* (2006, pp. 72, 77), ao falar sobre o conceito de vocação em Lutero, menciona “um dos místicos alemães cuja influência sobre Lutero é conhecida” e depois cita Tauler, um dos maiores expoentes de seu Mestre Eckhart. E para comentar o conceito da união mística no luteranismo (enquanto denominação religiosa), Weber (p. 102) se expressa que nesta área o arcabouço luterano tinha outros nomes de destaque, mas já era encontrado, antes, no misticismo alemão com o sentido de contemplação:

Como já sugere a própria expressão [...] trata-se de um sentimento substancial de Deus; a sensação de uma real penetração do divino na alma crente; qualitativamente igual aos efeitos da contemplação à maneira dos místicos alemães e caracterizada por um cunho de *passividade* orientada a preencher a saudade do *repouso* em Deus e por um estado interior de pura disponibilidade. (destaques textuais no original)

Em se falando do pietismo, luteranismo e calvinismo (enquanto formações religiosas) em suas motivações últimas quanto ao propósito da vida humana, Weber comenta

sobre Spener como tendo sido “fortemente influenciado pelos místicos” (p. 120). Ao ampliar um pouco mais sua abordagem, diz que Spener “apreciava mais que a qualquer outro, Tauler” e que era absolutamente claro e perceptível que as influências luteranas constituíram ponte entre o misticismo da Idade Média e alguns dos dogmas da Reforma porque “Lutero descende de Tauler” (p. 233).

Parece haver consenso entre expoentes de diversas ciências (História, Filosofia, Sociologia, Antropologia, Teologia) que o rumo religioso cristão pós Idade Média não pode ser conhecido em sua essencialidade sem levar em conta a influência que ali a mística imprimiu em sua matriz.

Schaff (1964, p. 54), ao comentar sobre a necessidade de uma reforma da Igreja do século XVI, menciona diversos fatores que provocaram e direcionaram aquele anseio. Depois de mencionar a ineficácia dos concílios reformatórios realizados visando imprimir mudanças satisfatórias e definitivas, diz que

O movimento, conhecido pelo nome de Misticismo Germânico ou Dominicano, espalhou-se [...] Não atacou as instituições eclesiásticas prevalecentes; mas, dando ênfase à religião pessoal e à vida correta, exaltava a piedade quotidiana em detrimento da aliança desigual dos sacramentos com o poder sacerdotal.

Depois de citar a importância dos sermões de Eckhart na apresentação das idéias formativas do misticismo que perduraria até alcançar e influenciar Lutero, escreve (p. 55) que “Aqueles místicos alemães apontaram o caminho da religião pura e imaculada e, embora tivessem afetado pouco a Igreja da época, prepararam o terreno para a Reforma alemã.”

Mas é Karl Barth (1886-1968) quem mostra com distinção os limites impostos por Lutero em sua própria vida quanto à influência do misticismo proveniente da Idade Média em *The Theology of John Calvin* (1995, p. 47). Ali ele escreve que “Lutero deu as costas com crescente resolução ao que o misticismo chamava de Deus, embora a princípio pensasse ter encontrado a si mesmo naquela ênfase teológica e em Tauler.” Depois, concluindo como se deu tal processo à luz das demandas eclesiásticas (estruturais) e religiosas (experenciais), acrescentou: “vemos claramente que uma escolha precisava ser feita: Lutero ou Eckhart” (p. 48). Essa ruptura com o misticismo, ou melhor, definição de terrenos onde certas ênfases místicas seriam adotadas, ajudou a definir as fronteiras da espiritualidade luterana durante sua participação na Reforma Protestante.

Os místicos estiveram presentes no burburinho incandescente da Reforma Protestante, quando Lutero teve oportunidade de eliminar rebarbas místicas comprometedoras em sua postura ao confrontar uma comunidade que ficou conhecida como “Os Profetas de Zwickau” indicando que o Espírito Santo falava pela objetividade das Escrituras e não pela subjetividade do entendimento místico.

Sem a intenção de esgotar o assunto necessitamos, no entanto, situá-lo rumo ao destino pretendido nestas páginas. Poder-se-ia preferir terminologia mais facilmente compreensível, mas, para não contrariar hábitos paulatinamente adquiridos e solidamente estabelecidos, citaremos diversas vezes a Teologia Mística como um *blend* entre teologia, mística e experiência, possível de se estudar.

CAPÍTULO 2

O BERÇO MÍSTICO DE ECKHART

É difícil enquadrar a teologia mística numa moldura cronológica definitiva, visto que a história do pensamento cristão povoou os períodos mais diferentes em seu desenrolar, tendo em seu quintal a propensão mística indo e vindo, mas deixando sempre a sua marca. Vê-se que há picos inegáveis na história da Teologia em que a ênfase mística prevalece mais, enquanto sistematizando o pensamento cristão.

No entanto, é viável situar um personagem num contexto específico e examiná-lo a partir do seu relacionamento com a mística de sua época. É disso que nos ocuparemos agora em relação a Eckhart e é através dessa plataforma em seu contexto bem definido que estudaremos as obras do Mestre dominicano.

Em todo tempo e em todo contexto em que se vive o pluralismo religioso, vive-se concomitantemente a privatização da experiência religiosa. Nos dias de Eckhart não foi diferente. A religião, mesmo se anunciando eclética, aberta e receptiva, irá a qualquer momento demandar que suas manifestações se enquadrem em algumas demandas estipuladas pelo seu clero. Eckhart absorveu muito do seu berço místico e foi não só aceito, mas amplamente promovido, até significar incômodo aos que se consideravam donos da religião. Não se conhecia, então, as palavras de Bonar (1999, p. 114) que alerta quanto ao perigo de qualquer prepotência em qualquer área, mas principalmente a espiritual:

Aquele que chega à conclusão de que, porque já atingiu a região da doutrina mais excelente, pode gravitar acima da lei, acima dos credos, acima das igrejas, ou acima dos pequenos detalhes dos deveres comuns, deveria manter-se em guarda contra uma consciência embotada, uma religião do auto-esforço e uma vida instável.

2.1 Aspecto histórico

Mestre Eckhart tem berço formativo específico que precisa ser conhecido na constituição da sua história. Seu pensamento não brotou do nada. O nascedouro de sua vocação, o desenvolvimento da sua formação e o estabelecimento da sua posição mística se viram forjados no calor intenso de um longo tempo e nas intempéries constantes do distanciamento da alma humana da sua intimidade com Deus.

Como acontece com qualquer outro personagem que impacta em certas áreas da vida e se constitui formador de opinião útil ou não, com Eckhart também houve um berço, um crescimento e uma influência. Nessas instâncias todas, a história, a religião e os métodos de ensino influenciaram grandemente no registro de sua participação na galeria dos místicos, rendendo-lhe o reconhecimento como “pai da teologia mística”.

O berço cultural da Teologia Mística é multifacetado. Nenhum movimento cultural, linha filosófica ou grupo fenomenológico nasce apenas em torno de si mesmo. No caso da mística medieval, a sociedade imprimiu nele sua identidade cultural. O comércio ampliou ou restringiu sua expansão determinando muita coisa que até hoje faz parte dos contornos místicos presentes nas teologias e na fenomenologia. Mas, principalmente, a academia em sua esfera universitária, influenciou metamorfoseando o platonismo e aristotelismo em misticismo. Sem desprezar o papel dos conventos e mosteiros como fomentadores do conceito místico, as universidades francesas e alemãs foram seu estopim, amparadas por seus expoentes renomados.

A cultura é fragmentada. Não deveria haver insistência em vê-la como um todo mensurável, definível e estático porque ela é dinâmica, observável dentro de um processo que nem sempre é linear e progressivo e faz parte do paradoxo onde a pluralidade cultural esconde a unicidade e nem sempre ambos são óbvios em seus terrenos. Se a cultura é fragmentada, muito mais a religiosa em sua dimensão voltada para a busca do sagrado, o que atija ainda mais a necessidade de se estudar o berço místico de Eckhart.

Para conhecermos a influência cultural da sociedade alemã na Teologia Mística de Eckhart, precisamos abordá-la sob o foco da ênfase posta no contexto social dos seus dias. Diversidade no campo religioso alemão não era o prato do dia a alimentar o contexto que fabricou o berço para a mística medieval.

Quando se lê Etienne Gilson, Jacques Le Goff e outros autores no estudo do campo histórico da Idade Média, vê-se claramente que a multiculturalidade era matéria desconhecida naquele ambiente onde a simplicidade e o retorno ao estilo de vida abnegada construía juntos o caminho que unia o coração e a vida humana ao sagrado.

É sabido que a identidade passa obrigatoriamente pela cultura, mas qual teria sido a identidade construída a partir da definição social prevalecente? Que legado exclusivo perpetuou e que poderia ser reconhecido posteriormente como proveniente singular daquela época? Até que ponto o Estado regeu a sinfonia do ardor místico executada por Eckhart e seus discípulos, estimulando a pluralidade e refreando a diversidade mediante noção clara de que esta conspira contra a identidade nacional, e que pelos séculos afora a identidade nacional é

quase sempre senhora das teologias que lhe nascem intramuros? Qual teria sido a marca cultural deixada nas ênfases diversas que compõem a espiritualidade?

Do período em estudo, ao falar sobre cidade e cidadão e seu peso inegável na definição das características culturais, Jacques Le Goff (2007, p. 160) escreve que

o cidadão é o beneficiário de uma cultura comunitária forjada pela escola, pela praça pública, pela taberna, pelo teatro (primeiro renascendo nos mosteiros e nas igrejas, depois, a partir do século XIII, nas praças das cidades, como *Le Jeu de la Feuillée* de Adam de La Halle representado em Arras em 1228) e a pregação.

Mesmo sem buscar conotação religiosa, enquanto descreve um contexto o escritor descreve a história como girando em torno de um palco aberto ao misticismo com os mosteiros, a igreja e a pregação, elementos que quando combinados abasteceram a mística medieval.

Parece ser comum para os historiadores e também os narradores da religiosidade ao longo da história direcionar atenção primeiramente aos periféricos relacionados a movimentos e personalidades que compuseram as épocas para depois defini-las historicamente. É o caso de Otto Zoff (1942, p. 13) que, antes de chegar ao tema central de sua extensa obra, busca primeiro contextualizar a interatividade da religião com a política na Idade Média, como fazem tantos outros escritores, assim:

Naquele tempo também existiam fatores sociais, econômicos e políticos, os quais influenciaram na vida daquele século rubro [...] na Idade Média, todos os países se assemelhavam. A estrutura e código feudais de que partilhavam, a influência avassalante de uma única igreja internacional, bem organizada, de vários países uma genuína ‘família de nações’.

Essa “família de nações” é desdobrada nos comentários específicos de Le Goff (2007, p. 173) ao escrever sobre as raízes sociais medievais da Europa no campo urbano, denominando-a “Europa dos cidadãos”. No âmbito comercial chamando-a “Europa dos mercadores” e na área educacional destacando o êxito acadêmico/universitário, chamando-os de “os intelectuais da Idade Média”. A princípio, o rumo puramente acadêmico direcionou a cultura e catalisou a responsabilidade formativa dos contornos sociais, estabelecendo sua autoridade e influência conforme narrados pelo historiador:

O século XIII europeu das cidades e do comércio foi também, e sempre no contexto urbano, o século da Europa escolar e universitária. Viu-se que, favorecidas pelos burgueses, as escolas urbanas se tinham multiplicado a partir do século XII. Se essa Europa das escolas “primárias e secundárias” trouxe uma base essencial para o ensino na Europa, a criação mais espetacular e que inaugurou a ainda viva hoje em dia foi a das escolas “superiores”, ditas universidades.

Estabeleceu-se disputa no plano universitário dando-lhe importância e status de entidade quase única num universo de tantas outras instâncias que definiam rumos culturais. Etienne Gilson (2001, p. 483) em *A Filosofia na Idade Média* diz que “do ponto de vista filosófico e teológico, foi a Universidade de Paris a primeira a se constituir; sua influência no século XIII foi tamanha, que eclipsou completamente Bolonha, sua irmã mais velha, e parcialmente Oxford, sua irmã mais nova”.

Foi quando as universidades estavam em alta entre os agentes formadores de opinião que passou por elas uma amostra decisiva do fio místico que adquiriu ali boa parte da sua formação. Gilson fundamenta esta tese na evidência histórica do ressurgimento aristotélico nas universidades do século XIII, dizendo que “Embora as suas obras lógicas tivessem sido traduzidas há muito tempo para o latim, foi somente no século XIII que se descobriu nessas traduções latinas a sua metafísica, sua ética e sua política” (p. 175).

Aí também ocorreu uma guinada do meramente acadêmico para outra tendência mais carente de experiência sentida para compensar o intelectualismo filosófico. A relação entre as obras aristotélicas (metafísica, ética e política), sua influência na academia e seu conseqüente desprezo ao ser sufocado pela supervalorização da experiência pessoal, é descrita assim por Le Goff (2007, p. 175):

Primeiro proibidas de serem ensinadas nas universidades, essas obras, que atraíam vivamente a curiosidade e o desejo dos estudantes, puderam ser lidas nas universidades. Pode-se até falar de um aristotelismo latino medieval que se tornou moda e que, por volta de 1260-1270, penetrara em quase todo o ensino universitário [...] Mas, depois de cerca de 1270, o aristotelismo recuou, ao mesmo tempo por causa da condenação de tradicionalistas, como Estevão Tempier, como, pelo contrário, sofrendo os ataques de mestres mais “modernos”, que opunham a ele idéias mais místicas e menos nacionalistas, tais como os franciscanos João Duns Scoto (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347), e o dominicano Mestre Eckhart (cerca de 1260-1328).

Estabelece-se o momento em que a influência acadêmica, alimentada nas universidades, é suplantada pela demanda experiencial adubada pela decisão de manter aberta a porta para a pesquisa que precisaria ir além dos textos acadêmicos. Le Goff arremata dizendo que “o intelectualismo de Aristóteles foi agora considerado como um obstáculo à ciência, que se tornava experimental e aberta à discussão livre” (p. 175). Abriu-se na chamada “ciência” uma porta para a discussão do “empirismo”.

Mas não foram apenas as universidades os agentes transformadores na confecção do tecido que recebeu a estampa da mística medieval. Também as tabernas e os teatros são tidos como instrumentos que excederam mero ponto de encontros ou amostras de hábitos pessoais nas tabernas ou coletivos através de peças teatrais que divulgavam uma opção cultural. Paralelamente, e alimentando uma opção religiosa que queria desprender-se da exclusividade universitária, a cultura foi largamente banhada pelo que se recebia nos ambientes mais variados que se podia imaginar, e a atenção volta-se para a necessidade de se valorizar os fenômenos experienciais e religiosos que deveriam exceder a influência meramente social.

Quanto aos mosteiros e conventos e sua influência inegável no estabelecimento e cultivo da espiritualidade medieval, apesar de terem surgido entre o terceiro e o sexto séculos da era cristã, foi na Idade Média que atingiram o seu auge, com o desenvolvimento de várias ordens monásticas.

A ordem dos Agostinianos foi fundada entre 1233 e 1244. Os Beneditinos, trazendo uma tradição do terceiro século, foram reformados com o trabalho de Bernardo de Claraval (1090-1153). Este, com rompante peculiar dos místicos assumidos, desafiou aos mestres e estudantes parisienses ao refúgio monástico dizendo: “Fugi do meio da Babilônia, fugi e salvei vossas almas, fugi todos juntos para as cidades de refúgio, ou seja, os mosteiros” (Le Goff, 2007, p. 156). Os dominicanos foram formalmente estabelecidos por uma bula papal de 1216 e se organizaram definitivamente em torno de 1221. Os Carmelitas, constituídos de peregrinos à terra santa, se juntaram no monte Carmelo (daí o nome), para viverem “a vida do profeta Elias”, em torno de 1191. Os Franciscanos se organizaram pelo trabalho de Francisco de Assis em 1223, desenvolvendo-se em vários ramos independentes, como o dos Capuchinhos.

Mas todas essas instâncias sociais (escola, praça pública, taberna, teatro e os mosteiros) foram de certo modo esvaziadas da autoridade que tiveram um dia quanto a definir idéias e inseri-las na sociedade, por diversas razões bastante abrangentes e que não cabem ao propósito dessas páginas.

Ao fazer apresentação dos *Sermões Alemães* de Eckhart (2006, p. 10), Emmanuel Carneiro Leão comenta o contexto que demandou a necessidade de mudança e deu guarida à participação crucial de Eckhart instituindo um novo sistema para aqueles dias através de exercícios de verdadeira especulação. O terreno estava fertilizado para ser confrontado e submetido à necessidade de deixar que Deus fosse gerado na alma humana, princípio que norteou a pregação e os escritos de Eckhart. Comenta Leão que

o homem medieval começa a desacreditar que as instituições em vigor e a ordem vigente sejam modelos e paradigmas criados por Deus, quer direta, quer indiretamente [...] nestas condições, não foi difícil o homem medieval sentir-se sem continente, em transição de paradigma, de passagem para um outro mundo. Os velhos padrões desvaneceram e os novos parâmetros ainda não se consolidaram [...] nas cidades alemãs, cresce a força das tentativas de mudanças sociais. Entre o povo surgem sempre novas seitas e emergem por toda parte movimentos religiosos diversos e opostos entre si, mas idênticos todos em contestar a mediação institucional da igreja e em reivindicar autonomia para indivíduos e grupos.

Foi a partir da segunda metade do século XIII que a Idade Média começou a perder seu formato histórico longamente instituído e cultivado, e a ganhar um outro nem um pouco cobiçado, embora seja história. Desfigurou-se e produziu o outono medieval, grafado em papel por Johan Huizinga sob o título *O Declínio da Idade Média* (1996, p. 9).

Sabe-se que o processo “outonal” não se instaurou da noite para o dia, mas tornou-se irresistível e irreversível com a morte do imperador Frederico II em 1250, a partir de quando o império Romano-Germânico entrou em progressiva decadência. Carneiro Leão (2006, p. 9) resume o desmoronamento italiano dizendo que “os últimos Staufer desaparecem”. A desordem vai favorecer o fortalecimento da necessidade de alguma atitude no plano religioso falido em seu reflexo na fome da alma humana de rever a ordem e o significado existenciais, pois “Manfredo morre em 1266 na batalha de Benevento, e Conradino é decapitado em Nápolis em 1268. A unidade do Império desaba... o poder histórico deixa de ser universal e passa a fundar-se no domínio territorial”.

Já na França, houve postura mais reativa, não dependendo dos conflitos e suas mortes para dizimar vidas e mudar o rumo da história, mas Felipe, o Belo (1285-1314) ousou contestar o poder papal de Bonifácio VIII, instaurando a prática da autonomia nacional.

Assim, mesmo tendo sido excomungado pelo papa, o rei Felipe não foi muito prejudicado visto que a excomunhão já não era um princípio de ordem incontestável, pois a

instituição eclesiástica personificada no papado havia perdido sua autoridade. Carneiro Leão (2006, p. 9) arremata: “As duas maiores instituições medievais, o Papado e o Império, perderam a áurea de um poder universal incontestável”. O contexto resultante era caótico, enfeitado por incertezas profundas e realçado por desintegração e decadência, gerando adversidades e instabilidades que abrangiam todas as esferas do mundo de então.

A união da Igreja Católica com o Império monopolizou o direcionamento da religiosidade na era medieval. Solano Portela (2005, p. 8) comenta aquele período escrevendo em *Religiosidade e o Misticismo da Idade Média – Lições Para os Nossos Dias* que

No ápice do poder da igreja medieval, o papa que deteve maior poder foi Inocêncio III (1198-1216). Ele controlava tanto a Igreja Católica como o Império. Humilhou o rei Felipe Augusto, da França, interditando todo o país, forçando-o a receber de volta sua esposa divorciada, que havia apelado ao Papa. A seguir, humilhou o Rei João, da Inglaterra, numa disputa sobre a indicação do arcebispo de Canterbury. Mais uma vez interdito um país e convidou o rei Felipe, da França, a invadir a Inglaterra se o Rei João se recusasse a aceitar os seus termos. Mais ou menos na mesma época, interferiu na Germânia (Atual Alemanha), definindo a sucessão imperial naquele país, utilizando as tropas francesas como forma de pressão.

Huizinga (1996, p. 36) escreve que qualquer contexto que “não satisfaz as necessidades do coração, e onde a filosofia já não encontra expressão, entra novamente a poesia” e na poesia ele cita a expressão deprimente de Eustache Deschamps ao escrever em tom de desabafo melancólico e desesperado narrando a Idade Média que “agora o mundo está covarde, decaído e fraco, velho e cobiçoso, com as línguas confusas; vejo apenas fêmeas e machos estúpidos; o fim se aproxima, na verdade [...] tudo vai mal.” Tal atitude corajosa de publicar a desgraça predominante na perspectiva que abrangia toda a baixa Idade Média era necessária, pois que toda sorte de panteísmos e excentricidades grassavam soltos dentro e fora dos templos, na luta que se travava rumo à redescoberta do sentido da existência humana que agora direcionava atenção para a piedade e a moral. Estavam construídos os canteiros adubados para a frutificação da mística. Huizinga (1996, p. 97) narrou que todos estes

louvam o trabalho humilde e a caridade. Nos Países Baixos estes caracteres concomitantes do misticismo – moralismo, pietismo – tornam-se a essência de um movimento espiritual muito importante. Das fases preparatórias do misticismo intensivo de uns poucos saiu o extensivo misticismo da devoção moderna de muitos. Em vez do

êxtase solitário dos bem-aventurados surgiu um hábito constante e coletivo de sinceridade e fervor, cultivado pelos simples habitantes das cidades na convivência fraterna das irmandades e dos conventos.

A atenção geral voltou-se para a necessidade de se amainar a inquietação motivada por um espírito revolucionário insaciado que dominou a Idade Média. Foi num ambiente assim onde a mistura do eclesiástico e do leigo, do monástico e do secular proclamou bemvindo o Mestre Eckhart com sua chamada “mística especulativa”. Alguns historiadores avolumam bastante a distinção entre os místicos e os filósofos germânicos alegando que aqueles não tinham pensamento distintivamente sistemático, exceto Eckhart, e ainda assim em nível inexpressivo.

Mas é Gilson (2007, p. 939) quem cautelosamente argumenta contra essa possível dicotomia entre a filosofia e a teologia já na Idade Média, e que teria perpetuado até o século XXI.

Desde as origens patrísticas até o fim do século XIV, a história do pensamento cristão é a de um esforço incessante reencetado para manifestar a concordância entre a razão natural e a fé, onde ela existe, e para realizá-la, onde não existe. Fé e razão, os dois temas com os quais se construirá toda essa história, são dadas desde o início e facilmente reconhecidas na Idade Média em todos os filósofos que vão de Escoto Erígena a santo Tomás.

Quanto à presença marcante e indiscutível de reminiscências filosóficas e religiosas medievais nas igrejas cristãs do século XXI, seja ela Católica Romana ou Protestante, segundo Gilson (2007, p. 943), há que se notar o seguinte:

Assim que nos perguntamos em que domínios e até que ponto a Idade Média preparava um futuro em que nosso presente estivesse incluído, deixamos cientemente a história pura. [...] o século XIII ainda é passado vivo. Ele o é, em primeiro lugar em toda a medida em que o catolicismo continuou a viver [...] e onde quer que o catolicismo esteja presente, as teologias dos Padres e as da Idade Média estão presentes e ativas, regras de pensamento e de vida para milhões de homens que vivem no século XX.

Em se tratando da abrangência desse impacto e influência no terreno religioso indo além do romanismo, Gilson garante que os nossos dias não podem negar que a “teologia dos Doutores age bem além das fronteiras da Igreja Católica, que a Igreja Anglicana, por

exemplo, praticamente não possui outra teologia, que o calvinismo e inúmeras seitas vivem em parte em sua zona de influência” (p. 944).

2.2 Aspecto religioso

Não é por se tratar de mística que a religião assumiria papel incomparável ou utilidade insuplantável na sua formação. Como já afirmamos anteriormente, a mística é também resultante de uma cultura, e qualquer cultura é multifacetada. No entanto, é indubitável que a ênfase religiosa seja mais próxima da formação mística de uma época do que qualquer outra ênfase. Daí a relevância da abordagem feita aqui. A religião marcou muito mais Eckhart do que a cultura em si.

Também, sabe-se que a religião integra a história e ajuda a compô-la. No entanto, será aqui abordada em separado mirando o lado mais voltado à teologia e à experiência mística.

Possivelmente, nenhuma decepção na prática da espiritualidade seja tão agressiva quanto a encontrada no campo da religião. A depender da forma como são utilizadas, a história e os métodos pedagógicos podem agir quais ferramentas torpes enquanto atuam no campo da razão, mesmo por acreditar na possibilidade de conserto posterior. Mas a religião quando mal utilizada prejudica mais por penetrar mais agudamente na emoção e na alma do que no intelecto.

A Bíblia incentiva a parceria entre emoção e razão para se viver equilibradamente. Fala da necessidade de se buscar postura estável ao se prestar culto a Deus sem querer utilizar uma destas virtudes em detrimento da outra. Em 1 Coríntios 14.15, há uma pergunta apostólica depois de observar a conduta discrepante dos coríntios: “Que farei, pois?”. A resposta é precisa: “Orarei com o espírito, mas também orarei com a mente; cantarei com o espírito, mas também cantarei com a mente.” Quando a ênfase religiosa torna-se outra fora do seu propósito, o próprio tempo se encarregará de anunciar que é hora de mudar. Portela (2005, p. 6) escreveu que o papel religioso da Igreja enquanto instituição na referida época havia se desvirtuado. Afirma:

Encontramos a Igreja Católica, no ápice da idade média (séculos 13 a 15), com a maioria das práticas litúrgicas, incorporadas do paganismo, já institucionalizadas dentro da estrutura eclesiástica. O cenário está sendo preparado pelo Senhor da História para a Reforma do Século XVI. A religião foi transformada de uma devoção consciente a Deus, baseada no que conhecemos de Deus pelas Escrituras e exercitada pelas diretrizes da sua Palavra, no misticismo subjetivo baseado em tradições humanas, exercitado em práticas obscuras.

A mesma ótica parece ter dominado outros autores. Timothy George (2004, p. 29), por exemplo, menciona o distanciamento da Igreja do propósito para o qual existia, preferindo imprimir maior pressão eclesiástico-institucional sobre um povo já sem alternativa. Ele escreve que “em nenhum outro lugar era mais evidente o caráter opressivo dos deveres da vida religiosa da baixa Idade Média do que nos manuais de confissão e nos catecismos para leigos”. Depois narrou a situação como uma “crise sem sentido” rejeitada pela sociedade com reação encabeçada e proclamada principalmente pela influência mística exercida nos mosteiros e fora deles, contribuindo para que “em todas as áreas da vida, as antigas fronteiras estáticas fossem sendo transgredidas” (p.31). Talvez por isso, ao tratar a espiritualidade no contexto da baixa Idade Média disse que foi “um movimento popular de renovação espiritual que enfatizava a iluminação interior e a união imediata com Deus” (p. 323); e isto porque a mística brotou num contexto onde a verdadeira religião não podia esperar mais para acontecer, visto que a instituição eclesiástica havia se desviado do seu propósito e a religião formal já não tinha eficácia. Portela (2005, p.6) comenta:

A Igreja, que deveria aproximar as pessoas cada vez mais de Deus e de sua Palavra, na prática afasta os fiéis da religião verdadeira. Os rituais e a liturgia são realizados em uma língua desconhecida (Latim). Os seguidores são sujeitos a uma hierarquia estranha à Bíblia, na qual os administradores maiores se preocupavam mais com o jogo político do que com a situação espiritual dos fiéis.

Por outro lado, a situação negativa da Igreja medieval parece não ter alcançado tão abrangentemente o cristianismo ou, se alcançou, não foi percebida e considerada como tal, conforme o historiador Bruce L. Shelley em *Christian History, Issue 28* (vol. 9, p.27), ao afirmar sobre o Cristianismo da Idade Média que

muitos cristãos viram a mão de Deus no feliz casamento da igreja Cristã com o estado Romano. Uma piedade mística floresceu sob a proteção dos imperadores ortodoxos até 1453, quando os Turcos Muçulmanos trouxeram o Império Bizantino à sua ruína final.

Aqui, cabe perguntar o que foi que pavimentou o campo religioso em seu estabelecimento místico antes de Eckhart visto que o mesmo cristianismo inserido naquele contexto decadente parece ter caminhado acima da decadência.

Ao abordarmos a mística cristã como sinônimo de espiritualidade ou intimidade experimentada com Deus, é dito que ela teria nascido do Cristo, fundador do Cristianismo. Ele é que “veio buscar e salvar o que se havia perdido” conforme o evangelho (Lucas 19.10) e que Deus escolhera dar por meio de Cristo o ministério da reconciliação ao ser humano (2 Coríntios 5.18), ou seja, criar um relacionamento de amizade.

Místicos ao longo da história acrescentaram contornos e cores que vieram realçar ou desvirtuar a mística em todo campo religioso, e é sabido que a maneira de lidar com o sagrado que propõe enfeitar em demasia ou mudar de rumo a ponto de abandonar o ideal estabelecido, criará produto amorfo, ou com deformidades pontuais comprometedoras.

O ar que ajudou compor a atmosfera mística que recebeu Eckhart é bastante denso e não nos cabe tentar decifrá-lo minuciosamente, por fugir ao propósito deste trabalho. Entretanto, há que se mencionar, mesmo *en passant*, alguns personagens que chamaríamos de agentes modeladores da matriz mística cristã aportada na Idade Média como Jesus Cristo e o apóstolo Paulo no contexto da Igreja Primitiva, os Montanistas, Plotino, Santo Agostinho, João Cassiano, Dionísio, Gregório e Bernardo de Claraval, todos como plataforma de acesso ao misticismo de Eckhart.

No uso neotestamentário a palavra “mistério” (grego *μυστηριον*) tem um sentido que abandona o conceito do simplesmente remoto, obscuro, recôndito e de difícil compreensão, para mostrar-se cognoscível e atingível.

Assim, o século I teve Jesus Cristo, seus apóstolos, e a igreja cristã primitiva para os quais a palavra “mistério” fazia parte da sua conversação comum e não consistia num fim em si mesma, pois era usada para ilustrar outros assuntos, ou como parte de um argumento cuja conclusão era mais importante do que as palavras utilizadas na argumentação.

Nas palavras de Jesus conforme os evangelistas, o termo “mistério” foi registrado apenas três vezes: Mateus 13.11, Marcos 4.11 e Lucas 8.10. Mateus e Lucas usam o plural “mistérios” e Marcos utiliza o singular “mistério”. O que são esses mistérios? Qual era o segredo que somente os discípulos podiam entender e qual era a importância da palavra mistério naquele contexto?

Mateus 13.11 registra: “Ao que respondeu: Porque a vós outros é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas àqueles não lhes é isso concedido.” {conhecer os mistérios} (*γινωαι τα μυστηρια*). A palavra *μυστηριον* vem de *μυστή*, “alguém iniciado”, e esta de *μυεω*, “fechar” ou, segundo Eicher (1993, p. 564), “fechar os olhos e olhar para o interior”. Marcos 4.11 e Lucas 8.10 registram que o reino é divino: “A vós outros vos é dado conhecer o mistério do reino de Deus” (*υμιν το μυστηριον δεδοται τή βασιλειά του ψευ*). “Então

aqui Jesus explica que suas parábolas são abertas aos discípulos, mas fechadas aos Fariseus com sua mente hostil” – definiu Robertson (1930, p. 104). Assim, no caso da narrativa nos evangelhos, os discípulos de Jesus tinham sido iniciados nos segredos do reino dos céus. Ao comentar o texto de Mateus, MacArthur (1994, p. 348) diz que

no mundo antigo mistério era um segredo do sagrado conhecido apenas aos iniciados e muitas vezes acessível só aos religiosos de nível considerado superior. Mistérios no Novo Testamento são explicações das verdades divinas que não foram reveladas no Antigo Testamento.

Hendriksen (1987, p. 553) traz moldura histórica para os mistérios citados na Bíblia ao comentar o mesmo texto dizendo que:

Mistério é algo que teria permanecido desconhecido caso não houvera sido revelado. Um dos mistérios agora descoberto é o fato de que com a entrada de Jesus na história, o reino de Deus na Terra promove sua revelação.

No Novo Testamento a palavra *μυστηριον* só aparecerá outras 21 vezes nos escritos paulinos e quatro vezes no Apocalipse. O Apóstolo Paulo vai usar livremente o conceito a respeito do mistério como algo uma vez escondido, mas agora revelado, tornado conhecido em Cristo.

Em 1 Coríntios, Paulo diz: “mas falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória” (2.7). E em Efésios 3.3 lê-se: “segundo uma revelação, me foi dado conhecer o mistério” para chamá-lo no versículo quatro de “o mistério de Cristo” e em 5.32 chama um certo mistério de “grande”, para depois identificá-lo dizendo “mas eu me refiro a Cristo e à igreja”. E em Romanos 16.25 lemos em Paulo a respeito da “revelação do mistério guardado em silêncio nos tempos eternos”. 1 Timóteo 3.16 parece ter sido retirado de um hino cantado na igreja primitiva afirmando que é grande o mistério da nossa religião. “Aquele que foi manifestado na carne foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória.”

Então, para o apóstolo Paulo, “mistério” constituía num segredo do conselho divino, anteriormente oculto para os homens e além de sua capacidade de compreensão, mas que viera a ser revelado e transformado em tema compreendido, pelo menos parcialmente.

Em Filipenses 4.12, Paulo diz: "de tudo e em todas as circunstâncias, já tenho experiência", ou seja, "aprendi o segredo, eu fui iniciado" (μεμνημαι). As utilizações em Jesus e em Paulo delimitaram o sentido e o uso da palavra e estabeleceram seu significado na igreja primitiva.

Depois vieram os Pais da Igreja – dos quais precisa ser lembrado que nasceram num mundo greco-romano, com sua cultura sofisticada e grandemente desenvolvida. O helenismo estava no ar que eles respiravam, na água que bebiam e na língua que falavam. Mas eles eram cristãos por causa de Cristo e não de outra influência qualquer. Portanto, vê-se na seqüência da divulgação daquele mistério um pé na utilização feita por Jesus e a igreja primitiva, e o outro na interpretação particular de cada místico (enquanto pessoa) ou mística (enquanto prática adotada).

Ligeira caminhada histórica nos leva ao século II com os Montanistas. Esses agiam segundo a doutrina de Montano, baseada em duas idéias fundamentais: o Espírito não podia ter sua liberdade cerceada e, não menos importante, o fim de todas as coisas estava próximo. Ali a mística modificada esteve atrelada ao primeiro ponto, pois que se reconhecia a fala poderosa do Espírito entre o povo através de êxtases intensos. O intelecto importava menos. A luta dos montanistas era para se ter de volta a fala misticamente perceptível de Deus, visto terem os gnósticos reivindicado a posse do Espírito, negando que "os profetas possuíssem necessariamente caráter extático". Assim os montanistas argumentavam que, por causa daquela postura imposta, "a igreja não mais conseguia entender o espírito profético" (Tillich, 2004, p. 59). Percebe-se que a espiritualidade não era mais a perpetuação do que Cristo estipulara, mas uma variante perigosa que abandonava o alvo centrado na divindade por um outro focado na experiência humana extática.

Há um registro pertinente do segundo século da era cristã feito por Aristides de Atenas em apologia pelo Cristianismo sob forte perseguição durante o reinado de Adriano (117-138 d.C) em *Padres Apologistas* (Balancin e Storniolo, 1995, pp. 43, 45) descrevendo a conduta politeísta grega a perturbar o monoteísmo até então mais do judeu:

Os gregos, que dizem ser sábios, mostram-se mais ignorantes do que os caldeus, introduzindo uma multidão de deuses que nasceram, uns varões, outros fêmeas, escravos de todas as paixões e realizadores de toda espécie de iniquidades. Eles mesmos contaram que seus deuses foram adúlteros e assassinos, coléricos, invejosos e rancorosos, parricidas e fraticidas, ladrões e roubadores, coxos e corcundas, feiticeiros e loucos. [...] daí vemos, ó rei, como são ridículas, insensatas e ímpias as palavras que os gregos introduziram, dando

nome de deuses a esses seres que não são tais. Fizeram isso, seguindo seus maus desejos, a fim de que, tendo deuses por advogados de sua maldade, pudessem entregar-se ao adultério, ao roubo, ao assassinio e a todo tipo de vícios. Com efeito, se os deuses fizeram tudo isso, como não o faria também os homens que lhes prestam culto?

Pouco depois, num contexto histórico ainda bem próximo dos dias de Aristides, veio Plotino (204-269) com a alma dirigida por um desejo insaciável de retornar à sua origem e alcançar seu fim último, chamado de supremo Bem. Tal desejo justificaria qualquer meio para se atingir o fim proposto. A inteligência não tinha autoridade para preservar o adorador de uma experiência extática devido à dinâmica energizadora do amor. A força da emoção direcionaria, em tese, a conduta atribuída à influência da mente. O amor proveniente da prática piedosa direcionaria a conduta religiosa.

Vê-se um raciocínio lógico contemplando resultados previsíveis quando o culto prestado à divindade é criado pelo adorador. Qualquer culto filho da criatividade humana colocará a humanidade no trono da demanda por satisfação. Nesta mesma malha é possível encontrar paralelo significativo com a opção cristã de definir sua religião introspectivamente. Aí se constrói o berço para acalantar a recém-nascida mística cristã. A fuga ao politeísmo unificou a fé cristã e a opção grega sob o mesmo teto da religião subjetiva, não tangível, experiencial, no altar da alma. Denis (1996, p. 775) cita outros personagens e outras épocas, mas resume o processo histórico que nos interessa argumentando que:

Uma teologia distintiva mística ou dos mistérios surgiu na escola Alexandrina de exegese e espiritualidade, com Clemente de Alexandria e Orígenes com sua busca do significado oculto das Escrituras e sua exposição do mistério da redenção. Os pais capadócijs, especialmente Gregório de Nissa; os principais monges, especialmente Evágrio de Ponto (346-99) e João Cassiano (c. de 360-435); Agostinho de Hipona e a personagem obscura conhecida como Dionísio o Pseudo-Areopagita criaram o legado formativo para o misticismo medieval.

Em Agostinho (354-430) não se encontram ensinamentos insistentes, aprofundados e sistematizados em teologia mística, embora se mencione contemplação diversas vezes. O que se pode encontrar precisa ser procurado minuciosamente entre os seus textos e, ainda assim, sem a possibilidade de se organizar uma linha de raciocínio voltada à mística. Para este, quando se menciona “contemplação”, a idéia mestra é a de que a herança do bem aventurado é aquela que pode antever o céu. Certo avizinhamo de conceitos é encontrado entre

Eckhart e Agostinho quando ambos realçam que Deus se comunica com o ser humano apenas no fundo da alma deste.

Periféricos para se adorar o sagrado seriam criações humanas e, portanto, desnecessários para uma aproximação real com Deus. Pode-se dizer que o conceito agostiniano de espiritualidade, embora não formalizado, é orientado mais pela admiração e alegria que se pode ter por causa da graça divina – entendimento atingido mais pelo intelecto e a humildade espiritual derivados de uma linha mais neoplatônica – do que de uma mística puramente experiencial regulamentada pelo emocional. A contemplação agostiniana seria basicamente um processo intelectual. Por isso é muitas vezes questionado se Santo Agostinho seria um expoente do misticismo cristão ou do platonismo.

Entre os filósofos e teólogos, místicos ou não, parece que há consenso quanto a existir distinção clara entre dois tipos de contemplação. Uma que seria mais voltada à atividade, um jogo da inteligência que se compraz no prazer de conhecer, na satisfação da curiosidade e não encontra outra motivação a não ser o amor de si próprio. A outra contemplação, que é soberana perfeição da inteligência que conduz e fixa seu olhar no próprio Bem divino, movida e motivada pelo amor desse mesmo Bem. A primeira se apóia numa idéia não sustentável, pois a experiência é soberana e independe de contemplação para clarear a visão. A segunda desprende-se de uma idéia verdadeira e se realiza em uma experiência autêntica de contemplação racional. Agostinho se encaixa com sua vida e obra nesta segunda noção de contemplação. Para ele, compreender para crer e crer para compreender deveria ser a regra a seguir.

Huberto Rohden (1946, p. 281), entre outras pérolas catalogadas de Santo Agostinho, agrupa e destaca o conceito de contemplação calcada na inteligência e na opção de se compreender o processo:

No recesso da alma racional, bem no homem interior, aí é que debes procurar e implorar a Deus; é aqui que Ele quis habitar. Os homens clamam – ele, porém, ensina o silêncio. Os homens falam com palavras sonoras – ele, porém, fala com pensamentos de discreto mistério [...] No meio da multidão é difícil ver a Cristo. Faz-se mister certa solidão no nosso espírito. Numa como que visão oculta é que o contemplamos [...] Solidão interior é a consciência, solidude profunda, onde não pisa o pé nem penetram olhos humanos. Cheios de fé, habitemos nessa solidão.

Oliveira realça esse tipo de visão agostiniana em *Contemplação e Libertação* (1995; p. 27), escrevendo que “o prazer supremo e pacificante de contemplar estabelece a plena reconciliação do ser humano consigo mesmo, com a criação e – em sua perfeição última – como o próprio Deus”. Depois incrementa seu argumento citando o próprio Santo Agostinho para quem “a contemplação é o simples olhar fixado com amor sobre a verdade”.

Para João Cassiano (c.360-435), o conceito de contemplação vindo de Agostinho fazia sentido embora não devesse ser o resultado de uma dialética natural, visto que o conhecimento espiritual consiste na contemplação dos mistérios escondidos sob a letra das Escrituras. No entanto, suas manifestações místicas se aproximam mais do que as de Agostinho daquelas encontradas na Idade Média. O Espírito Santo, por sua luz, confere este conhecimento sobre o puro de coração. Isto seria um presente, uma graça, e não o resultado de uma imitação ou de um exercício metódico das capacidades naturais.

No entendimento de Cassiano (*idem*), conhecimento espiritual é inseparável de oração. Indo além, oração pura e verdadeira não pode ser dissociada de contemplação, o que assume para ele a esfera prática de oração ininterrupta. Mediante oração, os dons místicos completam o que fora iniciado pela dedicação ascética. Os ensinamentos espirituais de Cassiano foram mais explícitos e práticos do que aqueles especulativos encontrados em Agostinho.

Elemento curioso em Cassiano é a paternidade do conceito de “pecados capitais”, desenvolvido e sensivelmente modificado por Gregório, princípio que vigorou e dominou nas especulações éticas, teológicas e místicas entre os pensadores da Idade Média.

Cassiano posicionou contemplação como alvo supremo da verdadeira vida religiosa, e tal conceito não se deixou diluir até os dias medievais. O caminho monástico leva a alma, mediante purificação do coração e demonstração de amor perfeito, à antecipação da bem-aventurança herdada no interior do reino de Deus. Mesmo sendo consumada apenas na vida futura, ela pode ser possuída agora numa certa extensão ou medida, por qualquer alma justa, mediante obra do Espírito, através da contemplação convertida em prática religiosa piedosa.

Em Dionísio o Pseudo-Areopagita (c.500), o verdadeiro misticismo cristão (terminologia preferida e adotada por ele) consiste numa decodificação das alegorias cristãs já muito bem conhecidas pelos anjos. Através dos seres angelicais e das tradições eclesiásticas apropriadas, qualquer um poderia conhecer tais alegorias. Para Dionísio, a busca da realidade mística excede a plataforma da espiritualidade geral e comum. Esta posição o torna indispensável na compreensão do misticismo medieval porque ali os rituais litúrgicos cristãos consistiam, em larga escala, em elementos de definição mística, independentemente do que

sugeriam. Ou seja, como para ele o processo de definir é indefinido, importaria compreender e fundamentar pela experiência, seja ela qual for. Seu estilo envolvia o método de afirmação e negação (apofático e catafático), mas ao mesmo tempo desprezava tal processo, visto que envolvia contrastes limitados pela efemeridade e, os lados positivo e negativo terminariam no mesmo fim. Todas as oposições desapareceriam diante da imanência do transcendente, onde cada um participaria em tudo e os contrastes desapareceriam uma vez que Deus vive em cada um, na medida em que cada um pode viver em Deus.

Sobre Dionísio, Tillich (2004, p. 105) diz ser “o clássico místico cristão que se tornou uma das mais fascinantes figuras da igreja oriental. Exerceu grande influência também no Ocidente... e é considerado o pai de boa parte do misticismo cristão”. E com muita razão pois, o estudo a respeito de Deus (Teologia) e o misticismo cristão foram trazidos juntos pela primeira vez sob um título único, cunhado pelo próprio Dionísio – Teologia Mística.

Gregório (540-604), na tradição contemplativa, tem sido posicionado entre Agostinho e Bernardo de Claraval, ou seja, menos emocional do que este e menos intelectual do que aquele. No entanto, não deixou de registrar sua influência na formação da mística que desembocou na Idade Média. Para Gregório, é impossível conhecer a Deus como Ele é devido ao fato da queda humana, das limitações do pensamento impostas pelas “imagens” e das oscilações características do espírito humano. Assim, o homem precisaria ser erguido acima dele mesmo pelo Divino. Para este fim, o homem precisaria prepara-se mediante desprendimento e rigor ascético que haveriam de culminar com o homem se encontrando no Deus da obscuridade (ou escuridão indizível, realçando que o maior de todos os nomes seria, ainda assim, incapaz de expressar a Deus), sem esforço da parte daquele. Para ele, contemplação e ação eram inseparáveis na medida em que tanto numa quanto na outra a validade só seria atestada pela decisão e ação diretas de Deus e confirmada na essência do que se sente.

Com Bernardo de Claraval (1090-1153), houve um renascimento do misticismo cristão na Idade Média, pela mesma causa defendida nos primeiros séculos. A Igreja Católica Romana havia se tornado materialista e sem vida e viu se levantando do seu próprio meio homens condenando a decisão institucional de se adotar a filosofia abstrata como absoluta e submeter-se ao aspecto meramente metafísico da religião, dizendo que aquilo negava a realidade da fé cristã.

A mística de Bernardo é destrinchada por Tillich (2004, p. 180) como tendo dois tipos de conteúdo: a pessoa de Jesus e o amor de Jesus. Do primeiro tem-se a instrução de que

O divino se faz transcendente, em primeiro lugar, por meio da pessoa de Jesus, segundo o relato bíblico. [...] nós participamos, por meio dele, na realidade de Deus. A nossa caminhada com Jesus é, portanto, de natureza mística [...] não se trata de uma nova lei, mas de participação no que Jesus significa.

O segundo conteúdo da mística de Bernardo é quase que uma demanda lógica, visto que se está caminhando com Jesus e o conteúdo nasce da pessoa de Jesus. Não se pode segui-lo sem participar objetiva, concreta e ativamente da prática do seu amor, embora de forma incompleta, visto ser ele um amor perfeito e profundamente espalhado no abismo da divindade. Mesmo que para Tillich, “trata-se de um misticismo abstrato, porque faz abstração das coisas concretas”, parece que se tem, muito mais, a concretude objetiva do misticismo palpável, funcional, atuante quase que de forma personificada no amor. A vida meramente contemplativa era sem sentido; para Bernardo ela tornava-se útil quando produzia zelo ativo, incansável.

Bernardo não deixou qualquer tratado místico mesmo porque, para ele, misticismo cristão ou união mística é simplesmente o degrau mais elevado na escala do amor; é uma operação divina mediante a qual a alma é capacitada, condicionada e levantada para amar. Por isso mesmo, seus esboços giraram sempre em torno da figura do casamento – a alma sendo ocupada parabolicamente como a noiva sendo possuída pelo noivo, figura da alma sendo possuída pela Palavra.

A questão medieval era ter a presença do sagrado em extensão satisfatória à alma humana, desejo que foi ricamente subsidiado pela participação de inúmeros místicos ao longo da história da formação do pensamento religioso/cristão que interpretaram Deus e o homem num processo constante de se completarem. Assim, o homem ia se divinizando por ser tomado pelas virtudes de Deus, e Deus se humanizando enquanto se tornava homem na pessoa de Cristo para estabelecer uma união mística indissolúvel e satisfatória.

Cada místico definia a sua bagagem portadora do divino e contribuía para estabelecer a malha mística da Idade Média. Além das preferências de alguns personagens já destacadas aqui, cabe salientar que para Agostinho os sacramentos representavam a objetividade da graça de Cristo, o empírico revelando o tangível experimentável. Para Dionísio, a hierarquia manifestava a presença de Deus na igreja, revelação palpável nas diversas esferas de governo, ou seja, a presença mística de Deus entre o seu povo. Para uns, a demonização precisava ser exorcizada porque prevalecia sobre o divino na vida do povo, mesmo que inadmitidamente, na ansiedade dominante no sentimento medieval.

Embora tendo surgido depois de Eckhart, parecida absorção da carga conceitual do misticismo cristão medieval pode ser encontrada em grande medida numa obra essencial ao estudioso do misticismo, enquanto tratando de espiritualidade, denominada *Imitação de Cristo*, num místico renomado chamado Tomás de Kempis.

Pode-se falar em contemporaneidade entre Eckhart e Tomás de Kempis no que diz respeito às influências filosóficas e ao berço místico recebidos num dado contexto, mesmo tendo este nascido 52 anos após a morte daquele. O que firmou ou abalou as convicções de um agiu em tempo de impactar igualmente ao outro. No entanto, vê-se que variou a maneira como cada um foi alcançado. Veremos mais adiante como Eckhart deixou-se moldar no ensino e na vida como místico, mas mencionamos agora, ainda que brevemente, como Tomás de Kempis manifestou seu perfil.

Le Goff (2007, p. 248), ao abordar os problemas suscitados pela religião que abalaram a Europa do século XIV e da primeira metade do século XV, cita o remédio sugerido através da *devotio moderna*. Ela foi como que uma corrente espiritual apresentada como solução a partir da experiência prática e pessoal com Cristo, confirmando que, sempre que uma cultura entra em crise, o religioso e o místico são quase que automaticamente acionados. Ele diz:

A *devotio moderna* não teve a profundidade da inspiração mística que se desenvolveu na Europa do século XIII e, sobretudo, da primeira metade do século XIV, mas trata dos problemas concretos, cotidianos, propõe uma devoção simples e prática, cujo modelo é a humanidade de Cristo. Desse meio saiu uma obra-prima, a *Imitação de Cristo*, atribuída a Tomás de Kempis.

Tomás de Kempis (1380-1471), nascido na Alemanha e criado na Holanda, foi um dos grandes místicos e exemplos desse período. Kempis ocupou toda a sua vida em três atividades: copiar a Bíblia (naquela época não havia imprensa); meditação devocional e escrita de livros. Ficou conhecido, entretanto, mais por um desses, intitulado *Imitação de Cristo*, obra considerada anônima por alguns estudiosos, mas que lhe fora atribuída, dentre outras razões, em função de ser seu nome citado em 60 dos 66 manuscritos conhecidos. Escrito originalmente em latim, em quatro volumes, foi traduzido depois para várias línguas, existindo hoje mais de 2.000 edições conhecidas, lido e prezado tanto por católicos como por protestantes, influência que George (2004, p. 46) explica ao falar sobre a aceitação de *Imitação de Cristo*: “Esse enfoque à vida mística apresentava poucos desafios às estruturas ortodoxas da vida da igreja. Por ser ‘segura’, essa abordagem teve uma influência maior na formação da religiosidade popular”.

Na opinião de Cairns (2004, p. 204) a respeito da praticidade da mística proposta nesta obra tão influente é dito que:

A Imitação de Cristo contribuiu mais que qualquer outro livro para aumentar a duradoura reputação dos Irmãos da Vida Comum [...] o livro não propõe uma mera renúncia negativa do mundo, mas sugere a necessidade de um amor positivo por Cristo e do serviço a ele através de demonstrações práticas de humildade.

Mas é o parecer de Kempis (2004, p. 1) que faz o arremate significativo da prevalescência que deve existir da prática sobre a mera teoria na vida de quem queira efetivamente imitar a Cristo, o que poderia ser alcançado somente mediante o conformar da vida humana com a vida do próprio Cristo:

A doutrina de Cristo é mais excelente que a de todos os santos, e quem tiver seu espírito encontrará nela um maná escondido. Sucede, porém, que muitos, embora ouçam freqüentemente o Evangelho, sentem nele pouco enlevo: é que não possuem o espírito de Cristo. Quem quiser compreender e saborear plenamente as palavras de Cristo é-lhe preciso que procure conformar à dele toda a sua vida.

E no coração da *Imitação de Cristo* (p. 22) encontramos o que efetivamente lhe confere o título recebido e que a transformou no texto reputado por mais lido no mundo depois da Bíblia, ou seja, o Cristo sendo imitado em todas as áreas a ponto de se tornar quase que tangível na verdadeira religiosidade demonstrada nos seus seguidores. É dito:

Cristo também foi, neste mundo, desprezado dos homens, e em suma necessidade, entre os opróbrios, o desampararam seus conhecidos e amigos. Cristo quis padecer e ser desprezado; e tu ousas queixar-te de alguém? Cristo teve adversidade e detratores; e tu queres ter a todos por amigos e benfeitores? Como poderá ser coroada tua paciência, se não encontrares alguma adversidade? Se não queres sofrer alguma contrariedade, como serás amigo de Cristo? Sofre com Cristo e por Cristo, se com Cristo queres reinar.

Outra semelhança na percepção da verdadeira essência mística entre Kempis e Eckhart está na rejeição do convívio pacífico entre boa teoria e má prática na vida do religioso. Para aquele,

A vida do bom religioso deve ser ornada de todas as virtudes, para que corresponda o interior ao que por fora vêem os homens; e com razão,

ainda mais perfeito deve ser no interior do que por fora parece, pois lá penetra o olhar perscrutador de Deus, a quem devemos suma reverência, em qualquer lugar onde estivermos, e em cuja presença devemos andar com pureza angélica. Cada dia devemos renovar nosso propósito e exercitar-nos a maior fervor, como se esse fosse o primeiro dia de nossa conversão, dizendo: Confortai-me, Senhor, meu Deus, no bom propósito e em vosso santo serviço; concedei-me começar hoje deveras, pois nada é o que até aqui tenho feito. (p. 12)

Também Kempis (p. 7) captou a influência do testemunho interior de Deus na alma humana como elemento terapêutico e de transformação definitiva, mesmo que através de aflições e muitas dificuldades. Para o místico,

Bom é passarmos algumas vezes por aflições e contrariedades, porque freqüentemente fazem o homem refletir, lembrando-lhe que vive no desterro e, portanto, não deve pôr sua esperança em coisa alguma do mundo. Bom é encontrarmos às vezes contradições, e que de nós façam conceito mau ou pouco favorável, ainda quando nossas obras e intenções sejam boas. Isto ordinariamente nos conduz à humildade e nos preserva da vanglória. Porque, então, mais depressa recorreremos ao testemunho interior de Deus, quando de fora somos vilipendiados e desacreditados pelos homens.

Quanto à superioridade da contemplação e do silêncio na captação do favor divino como se fossem ferramentas de acesso aos tesouros mais escondidos da divindade, em oposição à ênfase medieval insistente na utilização do saber humano intelectualizado para o cultivo da intimidade com Deus, Kempis (p. 28) realça a superioridade da boa consciência e da vida virtuosa ao dizer:

No silêncio e sossego faz progressos uma alma devota e aprende os segredos das Escrituras. Ali ela acha a fonte de lágrimas, com que todas as noites se lava e purifica, para tanto mais de perto unir-se ao Criador quanto mais retirada viver do tumulto do mundo. Aquele, pois, que se aparta de seus amigos e conhecidos verão aproximar-se Deus com seus santos anjos. Melhor é estar solitário e tratar de sua alma, que, descurando-a, fazer milagres. Merece louvor o religioso que raro sai, que foge de ser visto pelos homens e nem procura vê-los. [...] Toda a perfeição, nesta vida, é mesclada de alguma imperfeição, e todas as nossas luzes são misturadas de sombras. O humilde conhecimento de ti mesmo é caminho mais certo para Deus que as profundas pesquisas da ciência. Não é reprovável a ciência ou qualquer outro conhecimento das coisas, pois é boa em si e ordenada

por Deus; sempre, porém, devemos preferir-lhe a boa consciência e a vida virtuosa. Muitos, porém, estudam mais para saber, que para bem viver; por isso erram a miúdo e pouco ou nenhum fruto colhem.

A mística eckhartiana, que antecedeu à de Tomás de Kempis, igualmente não surgiu sem a influência de toda uma mescla da Idade Média. A religião e a cultura dos dias de Eckhart foram forjadas ao longo dos séculos e tinham força suficiente para influenciar profundamente o Mestre, conforme veremos. A luta entre o bem e o mal ganhava reforços naqueles que queriam vencer o diabo, onde quer que ele estivesse, e mesmo que fosse com armas impróprias como a Inquisição. Le Goff (2007, p. 132) aponta quando foi que “a Europa do diabo nasceu” na visão medieval ao contar a história do “desencadeamento do diabo” atrelado às pestes e a outros sofrimentos medievais:

Todos esses diferentes seres pestilentos acabam formando uma contra-sociedade que ameaça os bons fiéis cristãos, sua pureza e sua salvação. Tem-se um chefe comum, satanás, seja porque estão literalmente *possuídos*, seja porque estão simplesmente submissos a ele. O diabo entrou na Europa com o cristianismo, unificando sob seu domínio uma multidão de demônios diversos vindos do paganismo greco-romano ou das numerosas crenças populares.

Dubay (1997, p. 92) ressalta a necessidade da fala sóbria e audível dos místicos genuínos, mesmo sendo raridade na sociedade e nos templos, e alerta do perigo de que “um discernimento de espíritos que acredita num contato subjetivo desprezando a objetividade de Deus se abre para as aberrações inerentes na condição humana”.

Tal risco se concretizou, por exemplo, no tempo das Cruzadas, que demandavam a necessidade de milagres alardeados através de sinais místicos esdrúxulos como combustíveis para sua motivação e manutenção num período muito específico da história (séculos XI a XIII). González (1981, vol. 4, p. 81) escreve que:

As cruzadas também tiveram grandes conseqüências para a cristandade ocidental. As viagens constantes à Terra Santa, e as histórias cheias de prodígios que de lá vinham, despertaram no povo o desejo de saber mais sobre a realidade física de Jesus, dos profetas, e dos grandes heróis do Antigo Testamento. [...] Bernardo Claraval, o pregador da segunda cruzada, foi também um grande místico dedicado à contemplação da humanidade de Cristo. [...] o culto de relíquias, que tinha raízes antigas, aumentou. Da Terra Santa vinham supostos

pedaços da Santa Cruz, ossos dos patriarcas, dentes de João Batista, leite da Virgem, etc.

Sendo estudada a partir de qualquer referencial, a mística na igreja cristã tem sido um protesto contra o racionalismo e a tendência de se intelectualizar em demasia a fé cristã bem como um meio de alistar-se num batalhão considerado “do bem” para ajudar a combater as hostes consideradas “do mal”.

Portanto, assim como a história da igreja destaca momentos em que certas ênfases tenham sido dadas, paralelamente a história dos místicos é cravada em épocas distintas. Nos primeiros séculos da Igreja Cristã, quando se discutia sobre a doutrina e a necessidade do seu estabelecimento, enquanto os doutores da igreja investiam o seu tempo combatendo a filosofia grega para salvaguardarem a fé em sua pureza, o perigo era o de que todo o evangelho se tornasse a exposição de um sistema meramente intelectual.

Ali, os primeiros cristãos místicos ergueram suas bandeiras e, a partir do Egito, levantou-se um protesto contra a fé enquanto elemento puramente racional/filosófico. Os pais da Igreja cumprem o seu papel com os recursos do seu tempo e com a bagagem já dominada em seus dias.

O tempo decorrido entre as reincidências místicas na história foi curto para que todo a espiritualidade previamente estipulada fosse desviada ou se deixasse desvanecer, e ao mesmo tempo foi longo para que se mantivesse a genuinidade do que fora estabelecido. Sempre restou uma dose suficiente a desembocar e concentrar-se na subjetividade do que se podia experimentar na mesma medida em que algo de bom fora aproveitado, mas possivelmente mais daquele.

Buscando independência da visão helenística das muitas possibilidades como vertentes religiosas de satisfação espiritual, cristãos parecem ter buscado afunilar a crença rumo ao fundo do coração humano. Mesmo sem data específica, há evidência histórica da coexistência do politeísmo grego e o misticismo experiencial cristão, mesmo pertencendo a campos bem distintos e opostos, por partirem ambos de referenciais oriundos do desejo subjetivo de saciar a alma dispensando critérios objetivos, teológicos ou não.

Embora cunhada, admitida e adotada desde o século V, a Teologia Mística só pôde ser utilizada oficialmente como tal na Igreja Católica até o século XX, no Concílio Vaticano II (1962-1965) quanto, além de se reafirmar o dogma da infalibilidade papal, deu-se reconhecimento aos leigos como sacerdotes espirituais e, entre outras decisões, caçou o direito de existir da Teologia Mística. Johnston (1998, p. 2) escreve que:

Depois do Concílio Vaticano II Teologia Mística cessou de ser ensinada nos seminários Católicos e departamentos de Teologia. As mudanças das circunstâncias no mundo todo consideraram-na irrelevante.

2.2.1 O campo religioso dos dias de Eckhart

O que se podia esperar do campo religioso em sua prática mística nos dias de Eckhart?

Em face da situação caótica no plano teológico e prático nas instituições eclesiais, era de se esperar um anseio generalizado rumo a princípios bem fincados na teologia sadia e na prática decente. No entanto, em vez disso, o que se viu foi o oposto – a decadência da baixa Idade Média havia minado, também, a fonte dos desejos e expectativas nobres. A postura mística eckhartiana, em parte, foi resposta aos desmandos praticados pelo Império e pelo Papado, órgãos que excederam em muito as atribuições que lhes cabiam. Por isso, a impregnação místico/teológica apropriou-se de argumentos presentes e ativos em sua própria época como escolasticismo, biblicismo², misticismo³ e se impôs com estrutura de quem sorveu um pouco do que existia contra, para formatar um pacote poderoso, agora a favor da satisfação dos anseios humanos.

Paul Tillich (2004, p. 146), narrando a história da formação do pensamento cristão através das épocas, refere-se ao papel do misticismo cristão na Idade Média como um lado positivo da influência mística calcada na experiência pessoal, incluindo a expectativa de intimidade com Deus que deveria ultrapassar aquele alcançado pelo intelecto apenas. Ele mostra como o escolasticismo, biblicismo e misticismo “sempre estiveram presentes e sempre foram influentes”, ao contrário do reiterado refrão da total incompatibilidade entre os três em qualquer chão comum da fé cristã.

Antes, porém, de se analisar a interatividade dessas três ênfases componentes do perfil religioso da Idade Média, convém mencionar rapidamente o que foi a Escolástica. Em paralelo ao isolamento do monasticismo que acometeu vários intelectuais, no seio da Igreja brotou o que ficou conhecido como escolasticismo. Naquele período surgiram inúmeros escritos que apelavam consideravelmente à razão humana, no sentido de estabelecer e provar as bases da religião. Pode-se dizer que representavam uma tentativa de harmonizar filosofia

² Melhor seria “leitura bíblica” ou “devoção às Escrituras Sagradas”. No entanto, “biblicismo” é terminologia adotada aqui, mesmo sugerindo conotação pejorativa, visto ter sido usada por vários autores dos quais algumas citações são utilizadas nessas páginas.

³ Espiritualidade ou Mística devem ditar o sentido nesta seção como em todo o restante das menções feitas neste trabalho.

com teologia, procurando demonstrações racionais de verdades teológicas. Nomes como Anselmo de Cantuária (considerado “o pai da escolástica” por Le Goff) e Abelardo são reconhecidos como co-fundadores do movimento. Pedro Lombardo foi um representante importante e Tomás de Aquino o seu expoente máximo com a *Summa Theologica*. Le Goff (2007, p. 185) descreve assim o nascimento da escolástica:

A herança mais importante da atividade intelectual, particularmente universitária, do século XIII foi o conjunto de métodos e de obras que foram classificados sob o nome de escolástica, quer dizer, produção intelectual ligada à escola, a partir do século XII, e mais especialmente às universidades no século XIII. A escolástica vem do desenvolvimento da dialética. [...] A meta da dialética é a inteligência da fé [...] Esse procedimento implica o recurso da razão [...] A escolástica pode ser considerada como o estabelecimento e a justificação de uma concórdia entre Deus e o homem.

O resultado da parceria dessas principais atitudes cognitivas na formação da estampa teológica da Idade Média e que poderia influenciar um grupo ou até mesmo de uma geração, é descrito por Tillich (2004, p. 146) sobre a influência que teve o escolasticismo na definição do campo religioso medieval. Ele diz que “a atitude teológica, determinante de toda a Idade Média, foi o escolasticismo [...] a intenção verdadeira do escolasticismo era a interpretação teológica de todos os problemas da vida”. Fala que os místicos alemães que “queriam interpretar o sistema tomista por razões práticas. Não eram monges contemplativos, fora do mundo, mas queriam que o povo experimentasse o que fora expresso nos sistemas escolásticos”. E especificamente de Eckhart diz que “reunia os conceitos escolásticos mais abstratos – especialmente o do ser – com a alma ardente, com o calor do sentimento religioso e com o poder amoroso da atividade religiosa” (p. 205).

Então, um estudo sério sobre a história do misticismo cristão parece estabelecer que a mística medieval jamais sugeriu ruptura com a escolástica. Gilson (2001, p. 735) ilumina um pouco mais este conceito ao escrever que

a idéia de uma “Idade Média”, de duração, aliás, indeterminada, preenchida por uma “escolástica” cujos representantes repetiam substancialmente a mesma coisa durante séculos, é um fantasma histórico que convém desconfiar.

O mesmo historiador tomista continua realçando a interação entre mística e escolástica (enquanto linhas de pensamento) ou entre misticismo e escolasticismo (enquanto períodos

históricos confinados à Idade Média) ao citar épocas e pessoas em comum no processo da formação da história do pensamento místico:

A idade de ouro da teologia e da filosofia ditas “escolásticas”, que, de fato, floresceram então nas escolas, coincidiria antes com o período que se estende de cerca de 1228, início do ensino de Alberto Magno em Colônia, até aproximadamente 1350, data da morte de Guilherme de Ockham. [...] O fim do século XIII e o início do século XIV viram aparecer sínteses doutrinárias de grande estilo, como as de Duns Scot e Guilherme de Ockham, ou obras como as de Mestre Eckhart, cuja qualidade filosófica se impõe assim que começamos sua leitura. (p.735)

Gilson (2000, p. 530) intensifica a parceria entre mística e escolástica nos dias de Eckhart em outra obra, *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*, concluindo que “Eckhart permanece escolástico e deve ser entendido a partir da escolástica”, sendo ele “um místico escolástico e não um escolástico místico” arremata.

A respeito do biblicismo, Tillich (2004, p. 147) diz que tal ênfase “tentava utilizar a Bíblia para fundamentar o cristianismo prático, especialmente entre os leigos”, e a história atesta que este procedimento pavimentou as estradas teológicas que levaram aos dias da Reforma, influenciando grandemente no resultado porque, assim, maior era o número dos habilitados nas Escrituras, capazes de argumentar e assumir posições de impacto na igreja e sociedade da época.

Nisso Tillich acredita quando traz para a mesma plataforma os princípios proativos da Bíblia, da Escolástica e da Mística ao buscar resumir a grandeza e a influência de um no outro para o retorno da religião satisfatória, mesmo nos dias da Idade Média, esta considerada falida, dizendo que “essas três atitudes, escolasticismo, misticismo e biblicismo juntavam-se, às vezes, numa única pessoa. Mas também se mostravam em tensão.” A seguir descreve o papel eficaz da Bíblia influenciando na moldagem das outras ênfases, aplainando o caminho que conduziria até a Reforma Protestante:

a crítica do biblicismo foi apropriada na forma de fundamentação bíblica do sistema escolástico e das experiências místicas. O escolasticismo era a teologia da época; o misticismo representava a piedade pessoal experimentada; o biblicismo manifestava-se em constante crítica, a partir da tradição bíblica, perante as duas outras atitudes para, afinal, sobrepujá-las na Reforma. (p. 148)

Já sobre o misticismo, diferentemente do resultado que teríamos se a prática mística daquela época se assemelhasse à da nossa, é dito que foi dínamo gerador de piedade prática genuína. Na narrativa quase apologética de Tillich,

todos os escolásticos eram místicos; experimentavam em suas vidas pessoais as coisas de que falavam. Era o que significava misticismo, originalmente, na escolástica. Não havia discrepância entre misticismo e escolasticismo. Misticismo era a experiência da mensagem escolástica. (p. 147)

De fato, essa tentativa foi levada a cabo buscando fugir da mera fé intelectualizada para se firmar a tentativa do cultivo “da mais alta forma de relacionamento com Deus.” González (1981, vol. 5, p. 123) ratifica tal conceito citando que

tanto na Espanha como na Inglaterra e na Itália houve místicos notáveis cujas obras serviram de inspiração para várias gerações [...] Durante toda a sua história o Cristianismo contou com homens e mulheres cuja relação com Deus foi tal que receberam o título de ‘místicos’.

Nesse sentido percebe-se a importância do encontro dessas diferentes alavancas num contexto onde eram todas notadamente importantes. Seria possível comparar o seu grau de influência? É somente quando comparamos nossas reflexões com as de outras pessoas é que conseguimos refletir sobre nós mesmos e naquilo que pensamos. Ao esbarrarmos em alguma resistência é que nos sentimos desafiados à reflexão.

Para se encontrar a teologia pretendida no contexto conturbado, e de ninguém, no Império e na Igreja da Idade Média, a Bíblia, recebida como palavra de Deus, ditou os padrões direcionadores para o escolasticismo e o misticismo. Essa participação popularizou o momento místico germânico; passou a ser um movimento do povo, uma postura da sociedade em suas áreas mais distintas em busca da intimidade quase palpável com a divindade – o que Timothy George (1993, p. 323) chamou de “movimento popular de renovação espiritual que enfatizava a iluminação interior e a união imediata da alma com Deus.” Era algo popular, interior e da alma com Deus e era imediato, satisfazendo plenamente o ser na velocidade esperada. Novamente, grande leva de místicos relevantes surgiu na história da Igreja.

Falando sobre o dimensionamento da mística encontrada na Idade Média, Tony Lane (2003, p. 165) argumenta que

os séculos 14 e 15 assistiram a um florescimento do misticismo. Muitos dos maiores escritores místicos de todos os tempos viveram então [...] Havia duas correntes na tradição mística – a abordagem intelectual e especulativa, influenciada pelo neoplatonismo e a abordagem mais prática que enfatizava a imitação de Jesus Cristo.

As abordagens intelectuais e práticas passaram a intensificar e distinguir mais as diferenças entre o contemplar e o fazer, conceituação determinante para se entender a mística medieval bem como a de outros tempos.

Ficaram, portanto, basicamente duas escolas nominadas entre os místicos, mesmo sendo percebida a tentativa incansável de se sistematizar um pouco mais ou até mesmo de desdobrar a forma de apresentação do misticismo cristão. Ele pode ser visto como *Quietismo* ou *Ativismo*. O primeiro consiste em pura passividade – nada há para fazer a não ser ficar quieto e relaxar, abandonando a si mesmo em Deus e ele concederá ou comunicará entendimento ao que contempla. O segundo fundamenta seu estilo na crença de que a visão mais elevada de Deus será obtida através da disciplina mais rígida que o místico possa adotar. Aí haveria religiosidade autêntica mediante demonstração de algum esforço ou penitência convincente a Deus, quando a verdade começaria a ser vista.

Tanto no Quietismo quanto no Ativismo a percepção mística pode manifestar-se enormemente deformada e prejudicial, como qualquer outra forma de crer e agir quando despreza os essenciais estabelecidos soberanamente pela divindade. Por exemplo, o “heresioduto” que interligou o velho misticismo com aquele encontrado nos dias da Reforma Protestante não foi nem um nem outro místico especificamente. Num e noutro, na medida em que o desejo de comungar direta e imediatamente a alma com Deus sem respeitar os estágios que o próprio Deus estabelecera, trouxe antecipação desastrosa. Quando foi dito pelo Cristo que “ninguém vem ao Pai, senão por mim” (João 14.6), um caminho seguro e traçado através do Filho estava sendo proposto objetivamente e não como que perdido num mar de possibilidades.

Há perigos incalculáveis quando a religiosidade assume um caráter francamente histórico em pessoas e grupos na mesma proporção que ocorre entre os que adotam a opção quietista.

O papel influente da alternativa mística não pode ser negado tanto no recôndito particular da alma humana quanto nos momentos mais conturbados da história coletiva. Por exemplo, no período chamado por González de “era dos sonhos frustrados” quando, mesmo em meio a muitas decepções religiosas e, talvez, por causa delas, houve muita atividade

voltada ao espiritual/místico nos séculos XIV e XV, ajudando até a compor plataforma que demandaria uma reforma. Não se pode negar que místicos centrados e influentes se fizeram presentes no retorno da alma humana ao aconchego com Deus, nos períodos mais críticos da história. Ainda que não exaurida em todas as suas cores e dimensões, tal é o retrato do campo religioso nos dias de Eckhart, e que nos abrirá horizontes ao estudo da pessoa do Mestre e de suas obras.

CAPÍTULO 3

ECKHART: AS OBRAS DE UM MESTRE ENTRE A TEOLOGIA E A EXPERIÊNCIA

Por ser matéria largamente publicada em textos acadêmicos reconhecidos e de circulação intensa em livrarias e universidades, a biografia de Eckhart é aqui resumida destacando aspectos pertinentes a este estudo, ou seja, conhecimento da sua pessoa, seu contexto, sua ênfase doutrinária sob a ótica da experiência mística, e as reações em sua época conhecidas em seus seguidores e em seus opositores. Este já foi método adotado por Leonardo Boff no livro *A Mística do Ser e de não Ter* (Vozes, 1983) e também no *Dicionário dos Filósofos*, de Denis Huisman (Martins Fontes, 2001).

Pretende-se elencar aqui apenas o que se pode saber com mais segurança histórica visto que, segundo Enio Paulo Giachini na introdução aos *Sermões Alemães*, de Mestre Eckhart (2006, p. 15)⁴, “não há muita precisão nas informações sobre a vida do mestre, principalmente do começo e fim de sua vida”. Interessantemente, mesmo com este entendimento quanto ao risco que corria, é com Rodrigo Guerizoli que tal perigo foi pontuado em resenha feita àquele livro, ao afirmar que:

A biografia de Eckhart, tal como a de inúmeros autores medievais, nos é bastante lacunar. Diversas etapas de sua formação e desenvolvimento intelectual podem ser apenas inferidas dos poucos dados de que dispomos. Nesse sentido, é sempre arriscado apresentar, como se faz na apresentação e na introdução da presente edição, um grande número de datas que pretendem registrar os marcos de uma vida. As falhas são, nesse contexto, inevitáveis.

Somam-se à distância histórica outros questionamentos que dificultam a exatidão científica no estudo a respeito do Mestre. Os críticos incansáveis de Eckhart e sua doutrina consideram-no um místico sem referencial classificatório. As perguntas, já restritivas e condenatórias, questionam se o título de “teólogo místico” lhe fora atribuído em sua própria época ou *a posteriori*. Poderia ter sido o caso de se lhe ter atribuído tal título sem que, na época, houvesse um parâmetro de classificação, ou mesmo arbitrariamente pelos seus

⁴ Há uma discussão interessante quando Giachini anuncia a necessidade de cautela quanto a informações detalhadas de épocas tão remotas e depois é mencionado por Guerizoli (Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro) em resenha feita aos *Sermões Alemães* como um que teria cometido as “falhas inevitáveis” (*Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 48, No 115, Belo Horizonte, 2007).

admiradores? Ainda, até que ponto as ênfases eckhartianas conhecidas hoje são provenientes de historicidade genuína ou de subjetivismo questionável? Em que extensão o empirismo dos que aprovavam ou condenavam a postura e o ensino de Eckhart teria sido incorporado aos conceitos escritos e comentários feitos que conhecemos hoje?

3.1 Conhecendo Eckhart

Johannes Eckhart (1260-1328) foi um dos filósofos místicos medievais mais importantes. Nasceu em Tambach, ao sul de Gotha, na Turíngia, região situada no centro-oeste da Alemanha e tinha Hochheim como sobrenome de família. Ainda muito jovem entrou para a ordem dos dominicanos e, aos 17 anos, foi a Paris estudar artes, que na época incluía lógica, gramática, retórica, música, astrologia, geometria e aritmética.

Em 1286 encontra-se em Colônia, para estudar teologia no *Studium Generale*, instituto fundado pelo grande mestre dominicano Alberto Magno, cientista, filósofo e teólogo aristotélico. Em 1294, Eckhart é convocado para assumir o cargo de prior do convento de Erfurt e de vigário da província da Turíngia, atividade dupla que lhe permitiu estabelecer e manter diversos relacionamentos quais portas abertas para divulgação oficializada de suas idéias ao dirigir e visitar os conventos.

Em 1302 o encontramos novamente em Paris, passando a ser Mestre Eckhart, fazendo questão de assim ser chamado. Colledge (1981, p. 23) diz que

este título de honra foi herdado em primeira instância através da sua responsabilidade de ensinar disponibilizada na Universidade de Paris, onde ele atraiu atenção pela postura polemista forte e a autoridade com que argumentava nas controvérsias teológicas conforme demonstrado em seus sermões.

Em 1303 está de volta a Erfurt e torna-se provincial da Saxônia, que abrangia à época o norte da Alemanha e a Holanda, assumindo grande responsabilidade, incluindo a fundação de novos conventos, a direção espiritual dos irmãos e irmãs e a condução de negócios com os senhores feudais.

Em 1307 é nomeado vigário-geral da Boêmia para, de convento em convento, de província em província, examinar, corrigir, dar indulto, treinar e confirmar líderes e liderados. Em 1311 desobrigou-se de função tão abrangente e retornou a Paris na universidade mais famosa do Ocidente, conforme argumentou Giachini (2006, p. 17), “contribuindo com sua

habilidade e inteligência para fazer frente às disputas teológicas parisienses com os franciscanos, que à época estavam muito acirradas”. O resultado de tal participação não poderia ser outro, pois, “se de um lado sua vocação muito mais mística do que polemista contribuiu para deixar Paris”, de outro era o momento para iniciar uma nova missão específica – a de cuidar e supervisionar os mosteiros femininos do sul da Alemanha, residindo em Estrasburgo. Ali ele deveria orientar a espiritualidade mística entre as mulheres, que já dava sinal de desvios preocupantes. Colledge (1981, p. 10) ressalta pontos importantes desse mesmo período ao escrever que:

Em Paris, nos anos acadêmicos 1311-1312 e 1312-1313 ele estava desenvolvendo seu projeto mais ambicioso. Este era para ser o *Opus Tripartitum*, uma obra de três partes. Quão grande o escopo deste trabalho teria sido é indiscutível, mas foi alcançado apenas o resumo do projeto. Quando em 1313 ele voltou de Paris à Alemanha de vez, pouco tinha sido escrito; e dali por diante todo seu esforço e sua atenção foram ocupados pela atenção direcionada aos seus sermões públicos e, depois, pela necessidade de defender seus ensinamentos, bem como a confecção de documentos pretendidos para circulação mais ampla em seus dias.

Entre 1314 e 1322 encontra-se em Estrasburgo. Embora alguns insistem que tenha ocupado o cargo de vigário-geral da ordem, há consenso em que seu ofício exercido naqueles dias não pode ser especificado com garantia. Nesse período, viajou bastante e fez pregações ao povo, na língua alemã.

No início de 1323 foi enviado a Colônia, onde ensinou teologia no *Studium Generale* possivelmente aos estudantes mais graduados, mas seu papel como pregador popular não diminuiu e a história atesta que foi exatamente tal abrangência e popularidade que criaram o palco para sua queda posterior. Paralelamente pregou ao público aberto e nos mosteiros das dominicanas em Santa Gertrudes, das cistercienses em Santa Mariengarten e das beneditinas em Santa Machabaeorum além de ter-se dedicado à produção intelectual.

Em 1326 teve contra si o início de um processo inquisitorial por supostas doutrinas heréticas. Na verdade, desde 1325 Eckhart foi acusado sistematicamente de heresia principalmente por parte dos Franciscanos. Finalmente, em 1326, o arcebispo franciscano de Colônia, Henrique II de Virneburg, moveu-lhe um processo por heresia, muito embora na base do processo estivesse uma denúncia feita por outros dois, que eram seus confrades,

Hermann de Summo e Guilherme de Nidecke, dando aparência de uma divisão na própria ordem dominicana por questões variadas, assunto que demandaria outra pesquisa.

A comissão designada pelo arcebispo selecionou mais de cem proposições de Eckhart, tiradas das obras latinas e dos sermões em alemão, suspeitas e passíveis de heresia. Embora tendo admitido que algumas das suas afirmações poderiam ter soado de modo “raro e sutil”, mas que se comprovadas falsas seriam revistas, ele protestou veementemente contra o método utilizado pela comissão, de selecionar frases dentro de uma imensa obra, tirando-as do contexto em que foram escritas.

Em 13 de fevereiro de 1327, antes de se dirigir a Avignon, cidade em que seria julgado e onde estava o papa, Eckhart fez uma profissão de ortodoxia diante do povo e das autoridades religiosas afirmando concordar com as regras e preceitos da Igreja. Não se sabe garantidamente, e na contramão dos que defendem mais pela poesia do que pela autenticidade histórica, se jamais encetou viagem a Avignon a fim de acompanhar o julgamento de sua doutrina.

Mestre Eckhart não assistiu à oficialização da sua condenação publica na bula *In Agro Dominico* em 27 de março de 1329 pela comissão, ladeada pelo Papa João XXII, pois morreu em abril de 1328, e segundo a tradição isto se deu em Avignon e foi enterrado ali no cemitério dos dominicanos.

As 120 proposições em que era acusado de heresia foram reduzidas para 28. Das 28 frases julgadas, 17 foram condenadas como heréticas e 11 como suspeitas de erro.

Entre os historiadores atuais da espiritualidade medieval cresce e se fortalece a opinião de que o julgamento em *In Agro Dominico* tenha sido mais fruto de corporativismo tendencioso do que de zelo doutrinário ou mesmo pela manutenção da Ordem à qual Eckhart pertencia. Argumenta-se que, se os comissionários tivessem melhor conhecimento dos pais da igreja, tanto Ocidentais quanto Orientais, teriam percebido que Eckhart ensinava, em grande parte, e pelo que estava sendo condenado, o mesmo que os pais também ensinaram em seu tempo e não foram condenados.

Segundo Colledge (1981, p. 13), “a opinião mais impetuosa e corajosa nesse sentido foi dada por Hugo Rahner ao produzir uma exposição detalhada comprovando aonde, nos escritos dos pais da igreja, a doutrina eckhartiana do nascimento da Palavra na alma é encontrada.”⁵ Para Eckhart, o que a Palavra provoca no ser humano quando o possui nascendo

⁵ A obra mencionada, *Zeitschrift für katholische Theologie* 59, é de 1935 e reeditada em 1964 em seu *Symbole der Kirche*, possivelmente um dos primeiros escritos científicos a investir na defesa de Eckhart a partir de sua afinidade de conceitos com os pais da igreja.

em sua alma é tão radical e profundo que nada menor do que a divindade seria satisfatório para ser posto em evidência. Sabe-se que este foi um dos pontos diretamente atrelados à condenação de Eckhart em suas proposições 10, 11, 12 e 13.⁶

Proposição 10 - We shall all be transformed totally into God and changed into him. In the same way, when in the sacrament bread is changed into Christ's Body, I am so changed into him that he makes me his one existence, and not just similar. By the living God it is true that there is no distinction there.

Proposição 11 - Whatever God the Father gave to his Only-Begotten Son in human nature, he gave all this to me. I except nothing, neither union, nor sanctity; but he gave the whole to me, just as he did to him.

Proposição 12 - Whatever Holy Scripture says of Christ, all that is also true of every good and divine man.

Proposição 13 - Whatever is proper to the divine nature, all that is proper to the just and divine man. Because of that, this man performs whatever God performs, and he created heaven and earth together with God, and he is the begetter of the Eternal Word, and God would not know how to do anything without such a man.

Outra proposição condenada em Eckhart e proposta quase que *ipsis verbis* por outros místicos que o antecederam é a de número 14:

A good man ought so to conform his will to the divine will that he should will whatever God wills. Since God in some way wills for me to have sinned, I should not will that I had not committed sins; and this is true penitence.

Este ponto é claramente identificável nos escritos de Eckhart (2006, p. 60) quando no *Benedictus* em *O Livro da Divina Consolação* foi dito que “deve a vontade do homem bom achar-se tão completamente una e unida à vontade de Deus que o homem queira, com Deus, a mesma coisa, ainda que isso lhe acarrete algum mal e até mesmo a condenação”. Tal conceito recebe contorno ainda mais definido quando o mestre (2006, p. 61) diz:

⁶ A bula papal condenando Eckhart, comentada ou não, está disponível em diversos formatos e também no site www.ellopos.net/theology/papal/1-3/htm de onde vem a presente citação.

Tão unida à vontade de Deus é a vontade de um tal homem que ele quer tudo o que Deus quer e assim como Deus o quer. E como, de certa forma, Deus quer inclusivamente que eu tenha feito pecado, eu não quereria não ter feito pecado, pois assim se faz a vontade de Deus.

Em *Conversações Espirituais*, Eckhart (2006, p. 116) volta a mencionar a intensidade com que se dá a verdadeira união com Deus ao dizer que

o homem que renunciou totalmente a si mesmo com todas as suas coisas é transportado plenamente para Deus de tal sorte que se o tocássemos, tocaríamos primeiramente em Deus; ele está envolto em Deus e Deus está envolto nele.

Mas com respeito à posição assumida na condenada proposição 14, Eckhart (2006, p. 116) pretende só repetir o que entendeu terem dito o apóstolo Paulo e Santo Agostinho “pois todas as coisas concorrem para os bons, como diz São Paulo (Romanos 8.26); e Santo Agostinho comentou: ‘Sim, até o pecado’.”

O questionamento cada vez mais crescente entre os que estudam Eckhart é por que, mesmo ladeado por pessoas tão influentes nas mais altas hierarquias eclesiásticas do seu tempo e aparentemente leais ao mestre e mesmo percebendo sua identificação com pais renomados em muitos dos seus argumentos teológico-místicos, pouco ou nada fizeram para embargar sua condenação fulminante.

Os discípulos mais próximos de Eckhart foram os dominicanos Henrique Suso e Johannes Tauler, que apoiaram sua defesa e exploraram suas intuições mesmo *a posteriori*. Seu pensamento influenciou místicos e pensadores como Juliana de Norwich, Teresa d’Avila, João da Cruz, Ruysbroeck, Nicolau de Cusa, Ângelo Silésio, Baader, Hegel, Jung, Heidegger, Bataille e tantos outros.

A partir do século XIX, com a descoberta de alguns outros dos seus manuscritos e o afrouxamento da perseguição por parte da Igreja, sua obra foi sendo redescoberta e sua imagem foi sendo refeita a ponto de hoje ser ele reconhecido e venerado como um dos mais legítimos e importantes representantes da mística cristã.

3.2 A Teologia e a Experiência para Eckhart

Sobre o apelo constante dos místicos voltado à experiência subjetiva em detrimento da teologia, criando-se linhas bem definidas e escolas bem freqüentadas, pode-se observar que

Eckhart não pertence a nenhum desses extremos. Mestre Eckhart tem sido taxado de exageros, hora teóricos, hora vivenciais, que não lhe cabem quando devidamente estudado enquanto teólogo místico e em seu contexto.

Em seus sermões vêem-se claramente argumentos que mostram sua impaciência para com o profissionalismo de piedade mecânica dos “grandes mestres” e à irrelevância das mesmices em relação ao seu tema dominante central que é o nascimento da Palavra na alma. Em seus textos acadêmicos igual zelo meticuloso é evidente – é a vida prática que qualifica a espiritualidade.

Neste sentido, Eckhart aproxima-se visivelmente de Tomás de Kempis (2003, p.160), que acreditava na eficácia da contemplação apenas na medida em que ela fosse ativa e experiencial:

Por que muitos santos foram tão perfeitos e contemplativos? É que eles procuraram mortificar-se inteiramente em todos os desejos terrenos, e assim puderam, no íntimo de seu coração, unir-se a Deus e atender livremente a si mesmos. Nós, porém, nos ocupamos demasiadamente das próprias paixões e cuidados com excesso das coisas transitórias. Raro é vencermos sequer um vício perfeitamente; não nos inflamamos no desejo de progredir cada dia; daí a frieza e tibieza em que ficamos.

Mesmo sabendo que há itens pontuais de sincronia entre os místicos, sabe-se também que tentar enquadrar qualquer místico e sua mística, qualquer filósofo e sua filosofia, qualquer teólogo e sua teologia numa moldura mensurável com precisão absoluta em sua cientificidade significam não conhecer sobre a transcendência da realidade essencial das coisas.

Bernard McGinn (2001, p. 76) escreveu a respeito da formação mística de Eckhart dizendo que o anexamento da contemplação ao amor se deu pela influência de Claraval em Eckhart, que influenciou a vida do mestre a ponto de permear quase todos os seus discursos e textos:

São Bernardo de Claraval, em seu misticismo, constituiu-se numa fonte significativa para Eckhart, o que os traz a pontos de convergência muito claros em diversas áreas, principalmente no tratamento dispensado ao amor. Para Eckhart, amor é ‘sem um por que’; ele é espontâneo, desinteressado e incomensurável. O amante ama a fim de amar, sendo esse tipo de amor o essencial para a união mística. Não foi por acaso que o texto de Bernardo citado mais

freqüentemente por Eckhart consistiu nas palavras do abade “a razão para se amar a Deus é Deus; a medida para amá-lo é sem medida.”

Ao mesmo tempo, quando se estabelece o diálogo entre esses dois gigantes da mística cristã, percebe-se que há uma profunda diferença entre o entendimento de Bernardo e Eckhart com relação à união com Deus alcançada, também, pela contemplação amorosa.

Bernardo, seguindo a tradição monástica ocidental, entende a união com Deus como sendo *unitas spiritus*, ou seja, união de amor absoluto e harmonia entre substâncias distintas, uma criada e a outra criadora. Para Eckhart, a união é *unitas indistinctionis*, ou seja, aquela na qual não há distinção ou diferença entre o divino e o humano.

As obras de Eckhart publicam seu autor como um místico especulativo que, embora de difícil compreensão no que escrevia e pregava, tentava fugir dos extremos dos que adotavam apenas a teologia ou apenas a experiência subjetiva. Lima Vaz (2000, p. 35) fala dessa aproximação na erupção da mística especulativa:

Na tradição cristã, a mística especulativa irá conhecer um longo e complexo itinerário. Trata-se de um caso exemplar do encontro entre o cristianismo e o platonismo, na medida em que, ao longo de todo o seu desenvolvimento, foi marcado pela estrutura de pensamento e pelas categorias neoplatônicas. Por outro lado, no entanto, será a própria tradição cristã, fluindo das fontes bíblicas, que irá plasmar definitivamente a forma da mística especulativa no ciclo cristão da sua história.

Situado entre a escolástica de Tomás de Aquino e o renascimento europeu, Eckhart nos lega a visão do que seria a mística à sua época e segundo o seu entendimento. A temática de Eckhart explora um pensamento teocêntrico de acordo com o senso comum. Esta teocentricidade tentava fugir daquilo que o homem pensava ou sentia por si mesmo; somente no Um haveria plenitude humana enquanto seres que pensam e sentem.

João Luiz Romão Pereira (2008, p. 8), em estudo comparativo da mística medieval de Eckhart e a mística contemporânea do filósofo francês Henri Bergson, afirma sobre o misticismo que “desde o mundo antigo o tema já era conhecido, passando igualmente pelo mundo medieval”. Aí ele passa a falar sobre a teocentricidade do ensino eckhartiano e acrescenta:

O misticismo de Eckhart não se caracteriza por divinas audições, revelações celestes, arroubos extáticos ou enfermas fantasias... O que

conta é a intensidade da busca como caminho de encontro e unidade com Deus. É um caminho possível a todos e não privilégio de alguns. Não o extraordinário, mas o ordinário. Quem possui a Deus possui o imutável e o eterno. (p. 9)

Eckhart acreditava que sem um *algo*, a que chamamos Deus, o homem e o mundo não teriam nenhum sentido e nada seriam. Alguma "coisa" tem de dar sentido a tudo o que existe. Tudo tem de ter uma razão de ser. Tudo está imerso numa Unidade. A Unidade é dinâmica e é diversidade.

Eckhart transitou muito bem entre a teologia e a experiência e o fez com profunda liberdade e determinação; crer e sentir não deveriam ser virtudes inimigas, mas parceiros. A verdadeira teologia mística privilegia as experiências religiosas interiores dos mistérios da fé enfatizando sua correlação com a autenticidade do relacionamento com Deus na esfera da total dependência e crença inamovível de que em todas as circunstâncias o saber de Deus é soberano. E o saber de Deus não é contrário às experiências que Ele mesmo proporciona.

Diferentemente do rótulo muitas vezes atribuído a Eckhart, de que sua mística era extravagante e que se apresentava sempre a serviço da experiência subjetiva enquanto sacrificava o entendimento, ele mesmo propõe um diálogo (2006, p. 130) onde é questionado sobre a indispensabilidade do sentir no processo do entender. Ele forjou a pergunta: “Como pode dar-se isto? Pois eu não sinto nada!”. E o Mestre mesmo respondeu:

O que importa? Quanto menos sentires e quanto mais firmemente creres, tanto mais louvável será a tua fé e tanto mais será ela considerada e louvada; pois uma fé sincera é para o homem mais do que um simples opinar. Pois temos por ela um verdadeiro saber. De fato, o que mais nos falta é uma fé verdadeira e sincera.

Assim, segundo Eckhart, somos filhos de Deus, mas também somos Deus, visto que pelo menos parcialmente a configuração do Criador se encontra na criatura. É um raciocínio contundente amenizado pela explicação quase sempre dada de que o Deus que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é Uno deve ser mais que a mera soma das coisas.

Mestre Eckhart é a filosofia alemã em plena capacidade negativa recheada do Nada, que é Deus. O monge dominicano dizia que nada importa muito se não se trata de descobrir em nós o Absoluto. Ele insere-se na longa corrente de uma mística neo-platônica também sugerida por Agostinho e Pseudo Dionísio Areopagita. Seus argumentos vão quase sempre

orbitar em torno de um Deus que somente é alcançado pelo ser humano na medida em que este, assemelhando-se a Deus mesmo, esvazia-se quenoticamente no desprendimento (*Abgeschiedenheit*). Desprender-se é o movimento para o Nada, que é Deus. Assim como Deus é Nada, fazer-se Nada é atrair Deus a si mesmo sendo, assim, feitos como somos realmente: um com Deus que só é Deus na dimensão da existência, porém, não da essência.

Se tudo existe porque uma causa os fez existir, qualquer que seja o nome que dermos a esta causa, ela estará acima do fruto que dela veio. Ora, se considerarmos que tudo o que existe existe por obra do Ser Divino, isso significa que temos uma razão de existir, pois o Supremo não faria nada de inútil. Por isto, afirmava Eckhart, existe uma Unidade entre Deus e o homem. E é por essa razão que o homem sente-se atraído e tenta voltar a Deus, pois é na União que há sentido, sem que haja anulação.

Karl Barth (1995, p. 59) comenta sobre essa “centralidade excêntrica” na mística eckhartiana ao escrever que

Eckhart falou sobre o terreno da alma em nós onde somos um com Deus, ou do nascimento de Deus na nossa alma, estabelecendo aí a que deveria ser nossa meta: tornarmo-nos pela graça o que Deus é por natureza.

Uma das características fundamentais da mística de Eckhart reside no esforço de superação da relação sujeito-objeto em nosso caminhar para Deus como se fôssemos sempre forças opostas. Os místicos pisam o mesmo chão quando afirmam que Deus e o mundo não se opõem como criador e criatura – daí a possibilidade do relacionamento direto. A novidade eckhartiana reside na afirmação da mútua imanência: Deus está no interior mais secreto de cada criatura e cada criatura no coração de Deus.

A mística de Eckhart, no que concerne à união do humano com o divino, pode-se resumir nestas suas próprias palavras encontradas em um de seus escritos alemães, *Conversações Espirituais*, quando aborda “o despojamento e a posse de Deus.”⁷:

Em que, pois, reside este verdadeiro ter Deus de tal forma que a gente o passa a possuir? Este verdadeiro ter Deus consiste numa atitude e num voltar-se a Deus e num ansiar por Deus, interior e espiritual. Não consiste num contínuo e ininterrupto pensar Deus. [...] O homem não se deve contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento

⁷ Texto citado em *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Bragança Paulista (SP): São Francisco, 2006, p. 107.

passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda criatura. Este Deus não passa, a menos que o homem voluntariamente se aparte dele.

Toda doutrina de Eckhart, seja na teoria teológica ou na experiência vivencial, se dirige a substituir o "Deus pensado" (que é o Deus objeto), pelo "Deus vivido" (que é o Deus "subjetividade de nossa subjetividade"). Assim, qualquer linguagem que descreve Deus é analógica, e por isso inexata.

Enquanto a mística neoplatônica ou a mística oriental é contemplativa, não dando muito crédito, por isso, à eficácia da ação, Eckhart acredita que a mística completa é ação e esta é aquela que imperou na vida dos cristãos místicos que fizeram história. Romão (2008, p. 16) participa na reflexão sobre a postura de contemplação ativa conforme sugerida por Eckhart dizendo:

A união com Deus não se concebe como meta final que imobiliza numa quietude infável o ato da alma que deve renovar-se a cada instante. A unidade com Deus não deve se buscar no final do processo moral, senão no próprio processo. Unidade quer dizer libertação somente no perene processo de liberação. O místico não se encerra em um estéril isolamento: se dá às outras almas, escreve, ensina e abre caminho no mundo entre incertezas, guerras e ódios a fim de revelar a certeza do Espírito.

Vivemos uma espécie de "vida morta", já dizia Gregório de Nisa, num mundo permeado pela morte, no qual tudo gravita continuamente em torno do nada, e esta é a raiz de toda a nossa enfermidade mental – diferentemente dos demais animais, nós sabemos que vamos morrer. Tal conceito nos enrijece, fazendo buscar superação no que pensamos ser capazes de produzir para vencer o medo, ou nos amolece, lançando-nos nos braços de um socorro fora de nós mesmos. Essa experiência não é nova e parece ter dominado Eckhart em sua teologia enquanto cultivava sua espiritualidade.

3.3 Eckhart e seu ensino entre textos e discursos

Mais do que qualquer outro pensador medieval, Eckhart tem recebido interpretações divergentes. Um dos motivos está no fato de que seus escritos se deram em dois grupos distintos e com propósitos diferentes – um em alemão e outro em latim.

Os escritos em alemão visaram uma audiência maior, voltados mais para a proclamação pública das idéias que causariam impacto mais imediato, constituindo, no entanto, o pacote que lhe garantiu a fama de místico, através do qual houve a inserção da mística nos mosteiros.

Por que Eckhart concentrou-se em ensinar nos conventos e mosteiros e não onde estava o grande público? Teria isto sido uma estratégia ou falta de opções? Teria sido um investimento direto na formatação da matriz religiosa pensante da época ou simplesmente um aproveitamento do reduto favorável ao ensino místico?

Sejam quais forem as respostas plausíveis a tantos questionamentos, o fato é que o desabrochar mais retumbante do misticismo na Idade Média se deu no seio do isolamento monástico, principalmente nos mosteiros femininos, que fugindo da abordagem puramente racionalista se entregaram à escrita de obras devocionais piedosas intensificadas pelos sermões inflamados de Eckhart. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (2004, p. viii) contribuem satisfatoriamente na introdução ao livro *Sobre o Desprendimento*, dizendo que:

Foi nesse contexto que desenvolveu a terceira das suas grandes atividades, a que deixou a marca mais decisiva na história: a pregação intensa e assídua às monjas dominicanas. Indo de mosteiro em mosteiro, Mestre Eckhart comentava para elas, de maneira ao mesmo tempo fulgurante e simples, os textos da liturgia cotidiana. Essas homilias, pronunciadas na língua da época, foram recolhidas por suas ouvintes e levadas de casa em casa. Escapando do controle do autor, deformadas também por quem buscava nelas motivos de condenação, constituíram rapidamente um corpus imponente de cerca de cento e cinquenta sermões, que circularam e perpetuaram uma influência difusa. Só em data recente é que se empreendeu uma edição crítica desses textos: até hoje, oitenta e seis dessas peças foram autenticadas e fixadas numa forma que podemos considerar confiável, enquanto se aguarda que cerca de outros trinta textos venham engrossar esse conjunto já importante.

Os escritos germânicos de Eckhart são compostos de sermões (dezenas deles) e outros tratados como *Das Buch der göttlichen Tröstung* (*O Livro da Divina Consolação*), *Vom edlen Menschen* (*O Homem Nobre*), *Abegescheidenheit* (*Sobre o Desprendimento*) e *Reden der Unterweisung* (*Palestras de Instrução*, traduzido, às vezes, como *Conversações Espirituais*).

Os outros escritos, em latim, eram mais acadêmicos e ao mesmo tempo comprometedores porque, embora redescobertos apenas em 1886, constituem o que poderia

ser chamado de “clareza obscura” das idéias mestras de Eckhart de acordo com o próprio, sem a filtragem dos seus intérpretes.

Em latim surgiram os textos acadêmicos em grande parte responsáveis pela inserção da mística cristã nas universidades. A academia em sua esfera universitária metamorfoseou o platonismo e aristotelismo em mística cristã. Le Goff (2007, p. 175) assevera que:

Primeiro proibidas de serem ensinadas nas universidades, essas obras, que atraíam vivamente a curiosidade e o desejo dos estudantes, puderam ser lidas nas universidades. Pode-se até falar de um aristotelismo latino medieval que se tornou moda e que, por volta de 1260-1270, penetrara em quase todo o ensino universitário... Mas, depois de cerca de 1270, o aristotelismo recuou, ao mesmo tempo por causa da condenação de tradicionalistas, como Estevão Tempier, como, pelo contrário, sofrendo os ataques de mestres mais “modernos”, que opunham a ele idéias mais místicas e menos nacionalistas, tais como os franciscanos João Duns Scoto (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347), e o dominicano Mestre Eckhart (cerca de 1260-1328).

Seu maior projeto em latim foi o *Opus Tripartitum*, pretendido para consistir de três partes: a *Opus Propositionum* (Obras das Proposições), na qual mil proposições seriam explanadas; a *Opus Quaestionum* (Obras das Questões), que consistia numa seqüência seguindo a ordem estabelecida na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino; e a *Opus Expositionum* (Obras das Exposições) contendo comentários nas Escrituras em forma de sermões. Não se sabe se Eckhart completou seu grande projeto na extensão proposta. Apenas fragmentos dele têm chegado até nós incluindo o prólogo da *Opus Propositionum*, cinco questões disputadas em Paris e vários comentários nas Escrituras como Gênesis, Êxodo, o Livro de Sabedoria e o Evangelho segundo João.

Estabelece-se pela história o momento em que a influência acadêmica, alimentada nas universidades, é suplantada pela demanda experiencial adubada pela decisão de manter aberta a porta para a pesquisa. LeGoff (2007, p. 175) arremata dizendo que “o intelectualismo de Aristóteles foi agora considerado como um obstáculo à ciência, que se tornava experimental e aberta à discussão livre.”

Assim, o estudo mais garantido sobre o pensamento eckhartiano precisa gravitar em torno da junção de sua obra popular (alemão) e escolástica (latim), respeitando e procurando vencer as dificuldades presentes no caminho.

O problema da linguagem em Eckhart levanta dificuldades a quem se propõe a estudá-lo principalmente por causa da sua terminologia peculiar. É considerado entre os espiritualistas cristãos como o campeão dos neologismos, e isto indubitavelmente dificulta sua compreensão.

É claro que não se pode atribuir todas as dificuldades apresentadas pelo ensino farto de Eckhart exclusivamente ao amor que ele tinha pelo *rara et subtilia* (raro e súbito), estilo que tende a um sistema de pensamento que pode ser ao mesmo tempo profundo e obscuro e, em muitos casos, controverso, embora se aprenda na Bíblia que “não é bom proceder sem refletir, e peca quem é precipitado” (Provérbios 19.2). O pensamento místico de Eckhart não existiu sem controvérsias até mesmo nos seus dias.

Em ambos os corpos de instrução (germânico e latino), Eckhart manteve-se voltado a um método único para explicar filosófica, mística e teologicamente, e a uma maneira única de abordar a Deus, ou seja, buscando mencionar equilibradamente tanto a imanência quanto a transcendência da divindade, embora classificado de panteísta⁸ por alguns como Tillich (2004, p. 154) que escreveu:

o panteísmo aparece no misticismo germânico como em Meister Eckhart. Esse misticismo conseguiu dissolver todos os aspectos concretos da piedade medieval, preparando o caminho para a filosofia da Renascença.

Eckhart identificava o transcendente com o divino – somente Deus é propriamente ser, uno, verdadeiro e bom. Qualquer outra coisa é especificada pela sua forma e relação para com *este* ou *aquela* ser. O único ser que é sem a necessidade de projeção para ser reconhecido como qualquer coisa é Deus.

Deus corretamente entendido segundo o Cristianismo e a Bíblia prevê a afirmação de sua presença íntima nas coisas; quanto a isto não há debate. Filosoficamente poderíamos chamá-lo de o infinito íntimo. Há uma inseparabilidade entre o mundo e Deus: Ele é imanente. A imanência é a penetração das coisas por Deus, a sua presença em cada um de nós. Mas Deus não se deixa deter aí; Ele transcende tudo o que preenche e é maior do que todo conteúdo completo dele.

Tauler (1998, p. 164), em seu *Segundo Sermão para o Décimo Terceiro Domingo Após a Trindade*, expõe o que aprendeu com o Mestre sobre a transcendência divina quando

⁸ Panteísmo é um sistema filosófico que identifica a divindade com o mundo, mas que resume a abrangência divina àquela contida na extensão daquilo em que ela está representada. Assim, Deus seria o conjunto de tudo quanto existe visto que sua imanência é assumida e não discutida, mas resume-se àquilo.

argumenta em favor da inalcançável satisfação de se elogiar a Deus através dos limites impostos pela nossa própria humanidade. O inefável não se enquadra e nem se esgota em sua transcendência mesmo diante dos louvores mais inflamados. Assim ele pregou que “são Dionísio escreve que Deus está acima de tudo o que se lhe pode atribuir segundo formas determinadas, representadas por nomes e imagens, ele é absolutamente transcendente.”

Ao estudarmos Eckhart é importante percebermos como ele estabeleceu, valorizou e ilustrou seu método aplicado ao seu corpo de ensino. Basicamente ele partia de proposições cuidadosamente definidas, mostrando a indispensabilidade da *Opus Propositionum* sem a qual, dizia ele, “todo o restante ficaria sem sentido” ao estabelecer a primeira proposição (ser é Deus), a primeira questão (Deus existe?) e o primeiro comentário num texto (no princípio Deus criou os céus e a terra) para mostrar o quanto a proposição provê a resposta à questão, ao mesmo tempo em que elucida o texto.

O raciocínio filosófico e metafísico de Eckhart é também logo exposto quando o sentido dos termos gerais (*termini generales*) e comumente usados como “ser”, “uno”, “verdade” e “bondade” são explicados e recomendados a que não sejam ensinados como meros acidentes.

“Ser” e os termos relacionados a ele não seriam coisas adicionadas posteriormente a elas; pelo contrário, elas precedem tudo e são primárias nas coisas. Esses termos mais comuns no mundo da reflexão filosófica, teológica e mística eram chamados *transcendentia* na Idade Média.

Assim, na *Opus Tripartitum*, Eckhart identifica Deus com *esse*, a essência do ser, o que vai tomar rumo bem diferente beirando o antagonismo quando, em Paris (*Quaestiones Parisienses*), se põe a argumentar numa outra direção, dizendo que Deus não é ser (*esse*), mas entendimento (*intelligere*). Posteriormente, para justificar sua última posição, vai observar ironicamente que o evangelista João não disse “no princípio era o ser e Deus era o ser”, mas “no princípio era o Verbo e o Verbo era Deus”, concluindo que o ser pertence ao domínio do finito, daquilo que é criado.

Todos os relatos de experiências místicas têm importantes pontos em comum. Não devemos cair no erro de pensar que estas experiências sejam ocorrências exclusivas de certos períodos históricos, onde predomina um maior grau de histerismo religioso, ou sejam características de pessoas com graves distúrbios mentais, mesmo a despeito de suas contradições mais profundas num curto tempo, como foi o caso de Eckhart com a questão de ser Deus *esse* ou *intelligere*.

No entanto, querer simplificar e categorizar o pensamento eckhartiano em temas específicos, circunscritos, limitados em sua clareza objetiva, levará o pesquisador ao reducionismo arbitrário. Em cada texto (chamado de sermão ou não) o mestre buscou atingir sempre o todo, direcionando tudo para a plataforma segura do Um, mediante processo de fazer com que e deixar que Deus seja gerado na alma humana.

Mesmo assim, onde estão as preferências temáticas de Eckhart é assunto que ele mesmo delimita no prólogo do seu comentário ao evangelho de João. Lá ele afirma que em todos os seus trabalhos a sua intenção é a de expor por meio de argumentos naturais (*rationes naturales*) dos filósofos as doutrina ensinadas pertencentes à fé cristã. Esta intenção recebe reforço logo no início do Prólogo Geral da *Opus Tripartitum* através de alguns conceitos preliminares que Eckhart, aparentemente, considerou básicos como acesso para interpretação de toda a sua obra planejada.

Há um rumo claro mencionado pelo próprio Eckhart como fazendo parte de um hábito formado e intensamente cultivado. Em *Sermões Alemães*, temos amostra do conteúdo predileto abordado por ele no processo de inserção de suas idéias na sociedade onde vivia. Em seu sermão 53, Eckhart (2006, p.293) destaca os temas que comumente pregava.

Quando prego, costumo falar do desprendimento e que o homem deve estar vazio de si mesmo e de todas as coisas. Falo também que devemos ser transformados para dentro do bem simples que é Deus. Digo ainda que devemos ter sempre presente a grande nobreza que Deus colocou na alma para que, com isso, o homem chegue a Deus de modo maravilhoso. E costumo falar também da limpidez da natureza divina, de que, seja qual for o esplendor da natureza divina, ela é inefável. Deus é uma palavra, uma palavra não dita.

Portanto, se tomarmos por base a lista que Eckhart estabelece, e atribuirmos à ela qualquer escala de preferência parece que seus temas favoritos seriam (1) o desprendimento, depois (2) o nascimento da Palavra na alma, depois (3) a nobreza da natureza humana quando absorvida pela divina, em relação aos quais a (4) Contemplação consistia instrumento de acesso aos patamares mais elevados da espiritualidade e a e) Consolação seria o resultado mais ambicionado por todo espiritualista assumido.

3.3.1 Sobre o Desprendimento

Eckhart escreveu um tratado em separado onde afirma ser o desprendimento (*Abegescheidenheit*) a virtude mais nobre, mais elevada até mesmo do que o amor. A pessoa

humana precisa esvaziar-se de si mesma e de tudo relacionado à criatura. É pela prática da virtude do desprendimento que o ser humano estaria na união mais íntima com Deus. O Mestre (2004, p.9) disse:

Enalteço o desprendimento acima de toda misericórdia, uma vez que a misericórdia nada mais é do que o homem sair de si mesmo para dirigir-se às misérias de seus semelhantes, o que acabe entristecendo-o. [...] Em resumo: examinando todas as virtudes, não encontro nenhuma que seja tão sem mácula e que una tanto a Deus quanto o desprendimento.

A fim de responder como se dá tal processo Eckhart desenvolveu um caminho que chamou de esvaziamento de si, da perfeita liberdade, da plena disponibilidade e do total desprendimento. Todas estas significações, no entendimento do Mestre, visam abrir ao homem a presença de Deus em todas as situações e estar em unidade com Ele. É uma atitude fundamental em que o homem deve esvaziar-se totalmente no querer, no saber e no ter. É simplesmente ser. Romão (2008, p.14) explica tal processo assim:

Esta atitude nos situa na posição de ser aberto a tudo. Não espera nada e dispõe-se a receber tudo. Quando se alcança esta atitude, liberta o que esconde dentro de si: a chama de Deus colocada no fundo do espírito. É o grande desafio da vida. É qual o escultor faz com a madeira ou pedra. Ele não introjeta uma estátua nela, mas tira a estátua dela. Assim o homem guarda Deus em si. Pelo desprendimento total vai liberando Deus da entranhas do coração para a plena luz do dia.

Desprender-se provoca os interesses divinos na alma que assim se faz vazia; uma gravidade divina tende, inevitavelmente, para todo cristão que assume a postura desprendida diante da vida, do sofrimento e da morte.

Um dos textos *Sobre o Desprendimento* em Português foi traduzido a partir do original em médio-alto alemão por Alfred J. Keller. Tem-se ali uma amostra da essência que ocupa o coração da reflexão alemã eckhartiana. A introdução ao texto é feita por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (2004, xi) resultante de cuidadosa pesquisa, onde escrevem sobre sua aceitação que “esse curto tratado, de forma simples e pensamento abissal, viu sua autenticidade contestada no correr dos séculos. Ela já não é questionada desde que Josef Quint, que lançou a grande edição crítica em curso de realização, integrou-a ao conjunto por

ele concebido”. É atribuída importância quase que inigualável a esta obra quando afirmam (2004, xxviii) que:

Esse tratado "Do desprendimento" esclarece o conjunto da obra eckhartiana; apreender seu sentido é colocar-se em posição de compreender as fórmulas mais abissais dos seus outros textos - singularmente nos sermões.

Eckhart criava ferramentas inusitadas para o cultivo do seu canteiro garantindo que a semente plantada germinaria. Jarczyk e Labarrière (2004, x) argumentam que “quando palavras lhe faltam para dizer o que considera ser verdadeiro, cria novas, algumas das quais se impõem através dos séculos: *abegescheidenheit*, desprendimento ou desligamento, *gelassenheit*, que, na tradução convencional de ‘abandono’, marcou tanto a tradição espiritual do Ocidente, século XIX incluso, quanto a certo pensamento filosófico do nosso tempo, no caso de Heidegger. A *gelassenheit* é a atitude de quem, sem nada acrescentar às coisas, as ‘deixa ser’ de acordo com a sua verdade, no dinamismo da sua origem.”

Estas, embora sejam palavras diferentes, convergem para plataformas vizinhas a ponto de serem usadas como cabeçalhos para uma única explanação – algumas vezes, desprendimento; outras vezes, autonegação. Sobre o significado terminológico e quanto ao peso negativo ou positivo desta dogmática eckhartiana Jarczyk e Labarrière (2004, xii, xiii) escrevem que

O objeto desse texto, a começar pelo título, levanta um problema de monta, na medida em que a tradução do neologismo *abegescheidenheit*, criado por Mestre Eckhart, não é nada cômoda. O termo "détachement", pelo qual se costuma traduzi-lo em francês, viu-se muitas vezes carregado, em particular no correr do século XIX, de consonâncias mais ascéticas que místicas; [...] Para dizer a verdade, a escolha dessa correspondência verbal importa menos que a compreensão que esse conceito postula, e é a ela que convém antes de mais nada nos apegar. [...] *Abgeschiedenheit* - grafado na época de Mestre Eckhart é uma palavra de estrutura negativa. É composta da partícula *ab*, que assinala o distanciamento, e do verbo *scheiden*, que exprime a idéia de "partir", "deixar", "separar-se". No entanto, o emprego que Mestre Eckhart lhe dá confere-lhe prioritariamente um peso positivo.

Houve, sem dúvida, na mesma Idade Média de que estamos falando, o misticismo totalmente voltado ao rigor acético. Quando já não se podia sentir, pelo excesso das

fustigações, alguns de davam por satisfeitos em seu “desprendimento”. Mas Jarczyk e Labarrière (2004, xiii) escrevem que isso não perpetuou e nem era a opção eckhartiana:

A qualificação negativa felizmente só intervém em segunda instância, como a condição de uma realização interior/exterior pensada inteiramente sob a figura positiva de "presença a si mesmo/ser si mesmo". Assim, seria equivocado dar ênfase a uma atitude ascética ou voluntarista que implicaria uma separação mais ou menos violenta em relação ao mundo natural e humano. [...] O que se deve ler nele é a maior liberdade possível - não uma liberdade de sentimento, mas essencialmente de vazio, de "sem vínculo" real com qualquer outra coisa senão o que é - sendo "o que é" o todo-originário sem nenhum tipo de acréscimo.

João Calvino (1509-1564), teólogo que faz parte da segunda geração dos reformadores, muito tempo depois de Eckhart, usa as palavras Desprendimento e Autonegação como sinônimas. Ele demandava, em seus ensinamentos, a evidência prática de uma teoria que não se justificaria apenas na esfera da contemplação metafísica. Calvino (2001, p.31) primeiro fala da importância da autonegação que “há uma grande vantagem em praticamente esquecermos de nós mesmos e em deixarmos de lado todo o aspecto egoísta; pois assim podemos enfocar nossa devota atenção a Deus e a Seus mandamentos.” Mas em última análise, para Calvino, a autonegação não visaria tantos benefícios fora do indivíduo, quanto no seu próprio “eu”. Ele diz:

Se um homem tem aprendido a depender de Deus em cada empreendimento de sua vida, estará liberto de todos os seus desejos vãos. Esta negação de nós mesmos não deixará lugar para o orgulho, a arrogância, a vanglória, a avareza, a licenciosidade, o amor à luxúria, ao luxo, ou qualquer outra coisa nascida no amor ao “Eu”. Sem o princípio da autonegação o homem é levado à indulgência pelos vícios mais grotescos sem um mínimo de vergonha, e se é que há alguma aparência de virtude nele, a mesma se desvanece por uma paixão desordenada que busca sua própria glória. [...] Todos aqueles que não têm sido influenciados pelo princípio da autonegação, têm procurado de algum modo seguir a virtude, porém, o têm feito com o desejo de conseguir o louvor por parte dos demais homens. [...] Ainda que os filósofos sustentem que a virtude é algo desejável por si mesma, se enaltecem em sua arrogância, demonstrando que não desejam a virtude e sim terem uma oportunidade de exercitar seu orgulho.

Ainda, a validade da autonegação mística estaria em ser promovida, e por isso aceita, pela própria divindade porque “a autonegação se refere em parte aos homens, mas principalmente a Deus” (p.33), o que nos remete direto e quase que *ipsis literis* a Eckhart (2004, p.5) afirmando que “o desprendimento não é suscetível a nada que não seja Deus”.

Calvino (2001, p.43) trabalha, como havia feito Eckhart, a importância da autonegação aplicada tanto na prática horizontal com os nossos semelhantes, justificando que “se não cumprirmos com todos os deveres do amor, nunca poderemos praticar uma negação real do Eu” quanto na vertical, para com Deus. Neste sentido ele diz que “não há ninguém que tenha se negado a si mesmo corretamente, a menos que esteja rendido totalmente ao Senhor e queira deixar cada detalhe de sua existência em Suas mãos”.

Karl Barth (1995, p.62) cita termo correlato “abnegação” que influenciou os pré e pós-reformadores para explicar o peso de tal conceito que, se não fora grafado entre os místicos na Idade Média, certamente em sua força tinha lá as suas raízes

Abnegação poderia resumir o princípio metodológico do misticismo... com variações infinitas, os místicos tentaram descrever o escopo essencial da autonegação falando da necessidade de separação, resignação, isolamento tranquilo, simplicidade de coração, calma, obediência que disponibiliza tudo o que alguém tem,... negação de si mesmo, imitação da paixão de Cristo assumindo sofrimento real paciente e humildade amorosa,... cativa submissão a Deus.

Em via de concluir seu tratado *Sobre o Desprendimento*, quando a humanidade deveria ser absorvida pela divindade e o humano amalgamado ao divino, Eckhart (2004, p.22) diz que “nada pode levar o homem até esse ponto a não ser o desprendimento absoluto. A esse respeito podemos citar também a palavra de Santo Agostinho, que diz: ‘a alma tem um acesso secreto à natureza divina onde todas as coisas se desfazem para ela’. Na Terra, esse acesso nada mais é do que o desprendimento absoluto”, o que ele acaba identificando com o próprio Deus no final do seu texto “(p.27) ao escrever: “que o desprendimento supremo – que é o próprio Deus – nos ajude para que isso se dê com todos nós. Amém.

3.3.2 O nascimento da Palavra na Alma

O segundo tema, que na opinião de alguns estudiosos seria o primeiro na preferência do Mestre, é o nascimento da Palavra ou do Filho no fundo da alma humana. Eckhart (2006, p.269) mesmo reconhecia sua repetição deste tema ao ensinar no sermão 48 que “falei muitas

vezes de uma luz que está na alma, de uma luz incriada e incriável. Nessa luz, que costumo tocar sempre em meus sermões, essa mesma luz recebe a Deus imediatamente, sem encobrimentos, despido como ele é em si mesmo. Isso é uma recepção na realização do nascimento interior”.

A unidade de Deus Pai e do Filho é para ele o modelo da união da alma humana com Deus; a verdadeira experiência precisa ser concretizada através do nascimento de Deus na alma do homem, pois é pela alma que as criaturas separadas de Deus tornam a Ele. Anunciar e explicar o significado do nascimento da Palavra no fundo da alma fica por conta de Eckhart (2006, p.182) que ao falar sobre o *Silêncio da Criação*, no sermão 57, pregou que

Todas as forças e faculdades com que a alma age e opera, brotam do fundo do ser. Ora, neste fundo os meios silenciam; reinam apenas repouso e celebração pela geração e sua obra, a fim de que Deus pronuncie aí a sua Palavra. É que esta só é receptiva para o ser Deus, sem qualquer mediação. Deus entra na alma com todo o seu ser e não com um aparte; Deus entra aqui no fundo da alma. Ninguém toca no fundo da alma, somente Deus mesmo. A criatura não pode chegar ao fundo da alma, tem de ficar por fora, nas faculdades.

Mas esta não era matéria de fácil assimilação ao público comum. Tendo percebido que seu conceito não havia sido plenamente compreendido por seus ouvintes, ele mesmo pergunta na seqüência da pregação e depois responde o significado do que queria transmitir:

Como, porém, o Pai gera o Filho na alma? Será, como fazem as criaturas, com imagens e semelhanças? De modo algum! Ao contrário, da mesma maneira em que ele gera na eternidade, nem mais nem menos. Mas, então, como Ele o faz? Prestai atenção. Vede, Deus dispõe de uma visão perfeita de si mesmo e de um conhecimento completo e abissal de si mesmo por si mesmo, e não por imagem. Assim, Deus gera seu filho numa verdadeira unidade de sua natureza divina. Vede, de igual modo e não de maneira diferente, Deus gera seu Filho no fundo da alma, no ser da alma, e assim se une com ela. Pois, se houvesse alguma imagem, já não haveria uma verdadeira união. É nesta verdadeira união que reside toda a ventura da alma. (p.182)

O esvaziamento era pré-requisito indispensável ao enchimento anelado pela alma humana. O homem deveria preparar o canteiro da alma mediante o esvaziar-se porque, ao falar sobre a verdadeira abnegação, Eckhart (2006, p.155) ensinou que “Deus não opera igualmente em todos os corações; opera conforme a disposição e a receptividade que

encontra... Para estar disposto para o mais elevado, o coração deve assentar num puro nada, onde há também um máximo de possibilidade”. Em outro sermão, o de número 52, *Sobre a Pobreza*, Eckhart (2006, p.193) brada:

agora prestai absoluta atenção! Eu já disse isto muitas vezes e também o dizem grandes mestres: o homem deve estar tão vazio de todas as coisas e obras, interiores como exteriores, que ele possa ser um lugar próprio de Deus, no qual Deus possa atuar.

Tauler (1998, p.76) segue a linha do Mestre sobre a indispensabilidade do esvaziamento que precederia o enchimento de Deus na vida humana, no *Primeiro Sermão para Pentecostes*, ao explicar Atos 2.4 onde a Bíblia diz que “todos ficaram cheios do Espírito Santo”. Ele escreveu que

O Espírito Santo faz duas coisas no homem. Primeiramente, ele o esvazia; em segundo lugar ele preenche o vazio tanto e na medida em que o encontra. Esvaziar-se é a primeira e mais importante preparação para receber o Espírito Santo, pois na medida e no grau preciso em que o vazio se faz no homem, tal homem se torna, na mesma medida e no mesmo grau, capaz de receber o Espírito Santo. Pois quando se quer encher um tonel, primeiro é preciso retirar o que ele contém. [...] O homem deve então entregar-se, esvaziar e preparar.

A alma é o terreno. Aqui há de se dizer que o elemento chave para se entender este tema é o estudo direcionado do termo *grunt* (em Inglês *ground* e em Português *terreno*) usado na Idade Média principalmente pelos Dominicanos alemães. *Grunt* aponta para o coração do ensino místico. Eckhart (2006, p.91) afirma que o terreno divino e o terreno da alma é um só terreno e que o homem interior é “o campo em que Deus implantou sua imagem e semelhança e onde semeia a boa semente, raiz de toda sabedoria, de todas as artes, de toda bondade: a semente da natureza divina (2 Pe 1.4). Semente da natureza divina é o Filho de Deus, a Palavra de Deus (Lc 8.11).” Eckhart, então, cita Orígenes que “apresenta uma comparação: O Filho de Deus, diz, está no fundo da alma como uma fonte viva” (p.93). Em constante oposição a isto está o homem exterior que o “homem inimigo e mau” (p.91).

Para Eckhart, a atenção que se deve dar ao “verdadeiro interior” insistia que toda atenção dada a qualquer prática externa significa nada sem a sua interiorização. Dessa forma, os sacramentos ou qualquer outra prática estabelecida pela igreja não apenas eram sem valor bem como nenhuma graça comunicavam aos seus participantes.

Romão (2008, p.12) trabalha o encaixe desta necessidade humana na moldura do que Deus disponibiliza, sob a ótica da espiritualidade escrevendo que

A experiência humana da disjunção (a dualidade Deus-criação, eu-mundo) faz sofrer e desperta o desejo de unidade. Sustentar esta unidade não equivale a afirmar uma unidade monolítica. É uma unidade dialética, uma unidade na diferença: ser um com Deus sem deixar de ser eu; ser um com o mundo sem que a consciência deixe de ser consciência. Cada criatura carrega dentro de si a idéia de Deus... Assim é necessário o nascimento de Deus na alma.

Talvez um dos equívocos na espiritualidade moderna seja o de tentar fazer o Cristianismo e sua teologia adotarem o conceito eckhartiano do nascimento da Palavra na alma como se estivesse falando da regeneração que resultaria em mudança de rumo nos conceitos e na vida como um todo. Embora ambas as posições, mesmo separadas por muito tempo, busquem falar do que a divindade faz na humanidade ao absorvê-la e moldá-la, hoje a mística cristã está muito mais voltada às evidências práticas de que Deus tenha possuído o homem pela conduta que este passou a apresentar do que ao mero questionamento metafísico se Deus teria tido liberdade no fundo da alma humana, ou não.

3.3.3 Sobre a Nobreza Humana

O terceiro tema é a “nobreza” que Deus introduziu no mais profundo interior da alma humana. Eckhart chama isto de “centelha da alma” (*scintilla animae*), que consiste no intelecto, algo não criado na alma, mas lá presente pela bondade divina em tê-la depositado. Seria uma potência suprema e altíssima, pela qual a alma se abre às influências do ser de Deus como verdade, amor, bondade, sendo recriada segundo a essência de Deus.

Na discussão desse tema, Eckhart nos permite distinguir um caminho compreensivo acerca do lugar de Deus no homem, do pertencimento entre Deus e as criaturas, isto é, do sentido do “nobremente criado” empregado para o homem em sua natureza, tentando aclarar a experiência espiritual do que pode ser alcançado pela graça. Também Elwell (1996, p.536) comentou a respeito do conceito místico de Deus nascer no homem atribuindo-o, mormente, a Eckhart como justificativa deste para realçar a nobreza divina aplicada à humanidade:

O ensino sobre a imagem de Deus nos seres humanos aconteceu, especialmente, no século XIV, na escola dominicana alemã de Eckhart e Tauler. A teologia mística pressupõe que o ser humano tem uma

capacidade ou qualidade apropriada para a comunhão com Deus, fazendo bastante uso da doutrina dos seres humanos criados à imagem de Deus e da doutrina de Deus que se tornou homem em Cristo. Tradicionalmente os cristãos místicos têm entendido a união mística como uma restauração da imagem e semelhança de Deus, que havia sido distorcida ou perdida, por ocasião da queda da inocência. A imagem de Deus, distorcida, mas não destruída, permanece como o fundamento para a viagem desde a terra da dessemelhança até a semelhança restaurada e à união.

Em sua interpretação do Evangelho conforme o escritor Lucas (19.12) que diz que “certo homem nobre partiu para uma terra distante, com o fim de tomar posse de um reino e voltar”, Eckhart (2006, p.90) qualifica tal homem como sendo bom, novo, celeste, interior e não exterior, um homem nobre e, assim, introduz seu argumento: “Com estas palavras, Nosso Senhor nos ensinou como é nobre o homem em sua natureza criada e como é divino o que lhe é acessível por graça e, ademais, como o homem deve chegar a te lá.” Daí, Eckhart (p.92) amplia seu argumento evocando outros mestres:

Da nobreza do homem interior e da desvalia do homem exterior, da carne, dizem também os mestres gentios Túlio e Sêneca: Alma alguma dotada de razão é sem Deus; a semente de Deus está em nós. [...] Orígenes, um grande mestre, diz: como o próprio Deus semeou e implantou esta semente, ela pode certamente ficar encoberta e oculta, nunca, porém ser destruída ou em si apagada: ela arde e brilha, resplende e queima, e sem cessar tende para Deus.

Eckhart cria e defendia que a nobreza na alma humana nada tinha de adquirido ou trabalhado *a posteriori* pelo homem para torná-la nobre. O ser humano era essencialmente bom em seu interior, como o metal o era sob a ferrugem. Ele explica (2006, p.93) dizendo que “o sol brilha sem cessar; contudo, quando uma nuvem ou a neblina se interpõe entre nós e o sol, já não lhe percebemos o brilho”, ou seja, o sol de nada externo depende para ter seu brilho. O Mestre continua:

E já tive a oportunidade de propor um outro símile muito claro: quando um mestre faz uma imagem de madeira ou de pedra, ele não introduz a imagem na madeira; o que ele faz é aparar as lascas que ocultavam e encobriam a imagem; não dá coisa alguma à madeira, mas lhe tira e escava a cobertura e afasta a ferrugem, fazendo aparecer o brilho do que jazia oculto debaixo dela.

Assim como o era para Eckhart, para Kempis (2008, p.23), também toda virtude é de Deus. E há virtude em todo homem e em toda a abrangência do seu ser, pois “não há criatura tão pequena e vil, que não represente a bondade de Deus”. Assim, mesmo estando em nós, só são virtudes boas porque são de Deus. Querer usurpá-las e transformá-las em nossas seria tolice, de onde vem o conselho: “não te atribuas, pois, bem algum, nem a pessoa alguma atribuas virtude, mas refere tudo a Deus, sem o qual nada tem o homem.” (p.37)

Por ter assumido em seus argumentos uma extensão onde nenhuma diferença existia entre a nobreza humana enriquecida pelas virtudes divinas e a própria divindade, este conceito eckhartiano produziu uma das proposições condenadas em seu julgamento, da qual ele abdicou tentando desfazer o argumento outrora defendido da coexistência entre Deus e a criatura, mas sem sucesso.

3.3.4 Contemplação

Contemplação foi discutida, em Eckhart, mais como atitude do que teoria, embora a palavra seja *theoria* em grego, termo de origem filosófica (Platão, Aristóteles) e tenha significação estritamente intelectual, distinguindo-se assim de *gnosis*, termo dotado, a partir da época helenística, de uma componente religiosa.

A contemplação vivida por Eckhart não a mera noção exterior do curso do mundo e da natureza, mas um processo de participação do ser. Sua mística se assenta na ação e não apenas na reflexão. Mestre Eckhart prefere a vida ativa à mera contemplação. A aceitação do ser estático, da vida silenciosa, em que o esforço se paralisa numa espécie de marasmo e de entorpecimento do próprio indivíduo voltado para si mesmo, escapa a essa dialética da energia ativa conforme o ensino eckhartiano, que desconhece qualquer compromisso com a matéria inerte ou com objetos inanimados.

A experiência contemplativa mística tem sido o carro-chefe das querelas religiosas cristãs ou não ao longo dos séculos, marcando fortemente as correntes místicas até mesmo nos dias de Eckhart que neste ponto concorda com Gregório o Grande⁹ em *Commentary on the Book of Job* 16,37,45 afirmando que “todas as coisas tenderiam ao nada em virtude de sua própria natureza se não fossem governadas por Deus”. Nessa mesma linha de raciocínio Clément (1995, p.213) ao escrever sobre a importância da contemplação mística fala da glória

⁹ Gregório (540-604) nasceu em Roma, desenvolveu-se rumo à espiritualidade monástica do tipo tradicional com ênfase no coração e na oração pura, mediante humilde e séria experiência de luz e paz (equivalente ao grego *hesychia*). Desenvolveu o uso do canto na igreja e em homenagem a ele foi nominado mais tarde de “canto gregoriano”.

de Deus oculta em suas criaturas e a maneira através da qual ela pode ser revelada direcionando a atenção do místico para o fato de que não basta querer e nem praticar contemplação se se mira o alvo errado:

Contemplação começa apenas depois do término dos exercícios ascéticos (*praxis*), a partir do que se pode alcançar liberdade interior (*apatheia*), ou seja, a possibilidade de amar. Contemplação consiste de dois estágios: comunhão direta com Deus, indubitavelmente o objetivo maior, mas primeiro precisamos chegar à ‘contemplação da natureza’ (*physike theoria*), o que consiste efetivamente na contemplação ‘dos segredos da glória de Deus oculta em suas criaturas’.

No campo da espiritualidade cristã histórica há consenso de que os estágios do verdadeiro louvor a Deus se completam, em última instância, na contemplação silenciosa. Em seu *Primeiro Sermão para o Santo Sacramento* Tauler explica que todas as obras e manifestações exteriores são o menor dos louvores que se possa prestar a Deus, mesmo sendo importante a utilização de tudo o que se pode ter para a veneração do sagrado. Ele (1998, p.104) escreveu que “não há um verme, por pequeno que seja, nem outra criatura que, se possuísse razão, deixaria de erguer a cabeça diante do Santo Sacramento, inclinando-se para honrá-lo.” Na seqüência da sua argumentação e mais focado na pessoa de Deus do que no Santo Sacramento, ele escreve:

Mas há um grau mais elevado ainda de louvor: quando o homem louva Deus, com toda a sua razão e sua inteligência, com um grande amor e do mais profundo de seu coração. Isto está bem acima de tudo que se possa fazer exteriormente. Há, no entanto, um grau muito mais elevado que tudo isso: é que o homem reconheça que Deus é tão grande, e ele mesmo (o homem) tão pequeno, em seu fundo, que não possa mais louvar Deus; este louvor está bem acima de tudo que se possa dizer, imaginar e conceber. Um doutor dizia: ‘fala melhor de Deus quem, na consciência de sua riqueza interior, sabe calar-se a seu respeito’.

Pinto de Oliveira (1995, p.27) realça a centralidade da contemplação no processo de cultivo da espiritualidade ao dizer que “o prazer supremo e pacificante de contemplar estabelece a plena reconciliação do ser humano consigo mesmo, com a criação e – em sua perfeição última – com o próprio Deus”. Depois vitaliza o argumento citando Agostinho para quem “a contemplação é o simples olhar fixado com amor sobre a verdade” (*Suma Teológica*

vol. 2, segunda seção da segunda parte, questão 180 no artigo 3º) e encerra mencionando (p.58) São Tomás de Aquino que distingue dois tipos de contemplação entre os “filósofos” alertando os leitores quanto à importância de se atentar para experiência autêntica:

uma que seria uma atividade, um jogo da inteligência que se compraz no prazer de conhecer, na satisfação da curiosidade e não encontra outra motivação a não ser o amor de si próprio; e a outra que é soberana perfeição da inteligência que conduz e fixa seu olhar no próprio Bem divino, movida e motivada pelo amor desse mesmo Bem. A primeira se apóia numa falsa idéia e em uma experiência desviada de contemplação; a segunda parte de uma idéia verdadeira e se realiza em uma experiência autêntica de contemplação.

A importância de se compreender bem o que vem a ser essa contemplação, visto ser ela grandemente responsável pela clareza das fronteiras da mística cristã, é corroborada por Lima Vaz (2000, p.35) que diz:

Sendo fundamentalmente a mística especulativa uma mística do *conhecimento* na sua forma mais elevada, ou seja, a *contemplação*, será, de fato, em torno do problema da *contemplação* que irão constituir-se e diferenciar-se os ramos da mística especulativa cristã. (Itálicos no original).

Como uma das justificativas para o seu argumento o mesmo autor (1995, p.214) trata com propriedade as tônicas da espiritualidade cristã através das épocas e cita Isaque de Nínive¹⁰ em *Ascetic Treatises* dizendo que

fé é a porta de entrada aos mistérios. O que os olhos do corpo são para os objetos físicos, fé é para os olhos escondidos da alma. Assim como temos dois olhos físicos temos também dois olhos espirituais, e cada um deles tem seu próprio jeito de enxergar. Com um deles vemos a glória de Deus oculta nas criaturas: com o outro contemplamos a glória da natureza santa de Deus através da qual ele opta por nos dar acesso aos mistérios.

¹⁰ Também chamado de Isaque da Síria, uma das figuras espiritualistas mais influentes do cristianismo oriental do sétimo século, que alcançou desde o Líbano ao sul da Índia, bem como as igrejas pré-calcedônicas desde a Armênia até a Etiópia. Sua influência é reconhecida principalmente na espiritualidade russa, em sua filosofia religiosa e literatura dos séculos IXX e XX.

3.3.5 Consolação

Talvez nada seja tão antigo e tão atual quanto a miséria humana. Esta obra de Eckhart traz as duas situações para convivência intensa no mesmo palco composto pela miséria humana e pelo consolo divino.

O *Livro da Divina Consolação* é o trabalho mais longo de Eckhart no qual se vê não apenas a noção do Mestre sobre os aspectos filosóficos e metafísicos prevalentes à época, mas mostra com clareza o teor da influência política e da religiosa naquele contexto. Foca exatamente a esfera do sofrimento humano em sua busca incontida pelo consolo que, em última instância e sem desapontamentos, é encontrado exaustiva e satisfatoriamente só em Deus.

Seus três argumentos básicos falam a) do poder da perspectiva alterada para transformar sofrimento em consolação, b) das categorias especulativas da unidade e do intelecto e c) dos símbolos da filiação divina e a cruz. Leonardo Boff (2006, p.51) em introdução a este tratado contextualiza histórica e geograficamente sua origem dizendo que

O texto foi escrito para a rainha Inês da Hungria. Seu marido, o rei André, morreu em 1301. Deixada só e desprezada, a rainha teve que empenhar suas próprias jóias para poder comer. Foi recolhida por seu pai, imperador da Áustria. Este foi assassinado em 1308. Neste contexto de desconsolo, Eckhart escreve seu pequeno tratado sobre a consolação divina. Longe de exaltar o sofrimento pelo sofrimento, procura exaltar as chances de crescimento que propicia. Ele despoja a pessoa das fixações terrenas e a abre para a única Realidade que realmente plenifica o coração, Deus.

Kempis (2003, p.6) afirma que buscarmos o consolo divino pressupõe admitir a suficiência da divindade. “Por isso,” afirma, “devia o homem firmar-se de tal modo em Deus, que lhe não fosse mais necessário mendigar consolações às criaturas.” Tendo na tribulação a precursora da consolação ele diz (2008, p.26) que

Nunca encontrei homem tão religioso e devoto, que não sofresse, às vezes, a subtração da graça e sentisse o arrefecimento do fervor. Nenhum santo foi tão altamente arrebatado e esclarecido que, antes ou depois, não fosse tentado. Porque não é digno da alta contemplação de Deus quem por Deus não sofreu alguma tribulação. Costuma vir primeiro a tentação, como sinal precursor da próxima consolação; porque aos provados pela tentação é prometido o celeste consolo. [...] Não quero consolação que me tire a compunção, nem desejo

contemplação que me seduz ao desvanecimento; porque nem tudo que é sublime é santo, nem tudo que é agradável é bom, nem todo desejo é puro, nem tudo que nos deleita agrada a Deus.

Para Eckhart só no verdadeiro existe a verdade e esta verdade sozinha é que tem o consolo verdadeiro. Fazer-se dependente da divindade, mas garantir-se com as possibilidades encontradas na humanidade seria conduta inconcebível.

O verdadeiro consolo não admite lealdade dividida. Eckhart (2006, p.56) deixa isso bem claro ao mencionar que “em verdade, nem Deus nem o mundo inteiro seriam capazes de proporcionar verdadeira consolação ao homem que procura consolo nas criaturas”. Disse ainda quanto à submissão de alguém ao querer de Deus que “não pode ser bom o homem que não quer o que Deus quer em cada caso particular, pois é impossível que Deus queira uma coisa que não seja um bem” (p.59).

CAPÍTULO 4

O PAPEL DO RECEPTOR E AS REAÇÕES AO ENSINO DE ECKHART

4.1 A recepção de Mestre Eckhart

Sobre o papel do receptor na difusão da Teologia Mística pergunta-se qual teria sido sua influência nas diversas sociedades e épocas onde a mística cristã tem se manifestado com notabilidade? No prevalectimento da mística na casa da religiosidade, quem poderia ser considerado receptor e, uma vez reconhecido, ele influenciaria ou seria influenciado pelos movimentos místicos e seus promotores?

Buscar respostas neste sentido é relevante, pois as vindas e idas das ênfases místicas são registradas em função daquilo que foi divulgado de um lado e recebido pelo outro, seja em pequena ou larga escala. Mesmo não sendo na mesma área, mas utilizando o mesmo método, Jesus Martín-Barbero (1995, p.40) trabalha este aspecto aplicado aos estudos de recepção na comunicação, alertando que “tudo aquilo que vislumbramos no estudo da recepção pode vir a ocultar não só uma fase da recepção, que é o sujeito, enquanto ator social, como também outras dimensões fundamentais no processo.” Faz sentido aplicar tal princípio ao estudo de Eckhart.

Nenhum grande personagem passa pelo palco da história sem ser percebido e mensurado em sua grandeza, seja ela qual for, pelos receptores declarados e também pelos anônimos. Assim, o peso influente da reação do receptor na definição da credibilidade do ensino eckhartiano não deve ser ignorado.

Martín-Barbero (1995, p.40) fala da necessidade de se repensar o processo dado por estabelecido e final no estudo do receptor ao reexaminar a influência da recepção dentro do condutismo e do iluminismo. Para ele a concepção condutista é mecânica, “é o modelo em que comunicar é fazer chegar uma informação, um significado já pronto, já construído, de um pólo a outro. Nele, a recepção é um ponto de chegada daquilo que já está concluído.” Esta concepção, segundo ele, “faz da recepção unicamente um lugar de chegada e nunca um lugar de partida”. Estudar o receptor da espiritualidade cristã sob esta ótica parece não ser coerente visto que nenhum deles consiste em receptáculo pura e simplesmente, mas num tubo condutor de informações que trafegam em alta velocidade. O místico não seria candidato a mero expectador!

Já a iluminista difunde que o processo de educação se empenha na transmissão de conhecimento para quem não conhece. Assim, o receptor seria “recipiente vazio para depositar os conhecimentos originados, ou produzidos, em outro lugar” (p. 41). Ele recebe ao mesmo tempo em que transmite, mas não vai muito além do que é metodologicamente seguro.

Mas a proposta da mística é mais abrangente e agressiva enquanto busca estabelecer-se e sedimentar-se em terreno bem mais eclético e participativo incluindo e ultrapassando as duas concepções – condutista e iluminista – que mesmo sendo diferentes vão desembocar juntas no processo de formação de um ingrediente comum e ao mesmo tempo complexo praticado com o nome de espiritualidade. Assim, no estudo da mística cristã, o receptor deixa de ser visto apenas como “tábua rasa” e foge do comum verificável pela metodologia cartesiana de categorização quanto ao papel do receptor assumindo conotação de importância decisiva quanto ao que se deve propalar. É a partir daí que ele levantará convictamente as bandeiras das novas fragmentações religiosas, sociais e culturais, pois o ator social da espiritualidade cristã tanto recebe quanto absorve, examina e depois proclama.

Ainda, no estudo da mística cristã a recepção deveria ser encarada como um espaço de interação e não de mera ingestão goela abaixo de conteúdos pré-fabricados pela tirania de alguns comunicadores e formadores de opinião.

Embora dotado de grande importância e influência é certo que o papel do receptor não define, sozinho, o impacto das mais diversas plataformas e correntes, incluindo a teológica e suas fragmentações.

A diversidade nas reações do receptor relacionada a Eckhart e seu ensino é de abrangência e variedade incalculáveis. Pode-se dizer que fora percorrido todo o espaço entre os extremos da aceitação e condenação. A igreja medieval, enquanto instituição, viu atracar em sua religiosidade frouxa e estéril toda a força da mística cristã modelada e cultivada ao longo dos séculos agora apresentada na pessoa de Eckhart, trazendo consigo doses maciças de uma espiritualidade viva, cativante, prática e diferente da que era oferecida naqueles dias. O clero considerou-se ameaçado, diminuído e destronado e investiu na condenação do Mestre. O receptor tido por oficial rejeitou a ênfase eckhartiana e tentou suprimi-la de qualquer lista de produtos desejáveis ou mesmo disponíveis. A bula papal dizia que

Mas por outro lado, tanto nos mosteiros quanto nos outros pontos de acesso externos à formalidade institucional, Eckhart foi recebido e aclamado Mestre competente e digno.

O campo místico é extremamente complexo. Além das barreiras externas da bem enraizada tradição da cultura religiosa e daquelas voltadas para as metodologias no estudo das mais diferentes propostas místicas, existem também aquelas barreiras incrustadas no interior

do místico que podem tolher sua identificação, aceitação e devoção, inibindo-o no processo de emancipação e estabelecimento no processo da espiritualidade cristã. Isso é perceptível na trajetória de Eckhart. Ele colidiu com a barreira da religião formal, e como normalmente acontece entre os místicos, tropeçou noutra ainda maior erguida no seu próprio interior. Vencer barreiras fora de nós não demanda tanto quanto superar as que estão dentro de nós.

e aterrissou desconsolado naquela que perpetuaria assumindo novos contornos e intensidades ao longo dos séculos – a barreira do trânsito religioso.

4.2 A barreira da religião formal

A religião formal é receptora e ao mesmo tempo canal influente e modelador da espiritualidade cristã. Com muita propriedade afirma Pinto de Oliveira (1995, p.20) que “talvez, aos olhos do grande público, a igreja institucional vai mais na linha de denunciar erros e desvios, de corrigir falhas e abusos, do que de estimular a caminhada rumo à contemplação e à liberdade”.

O místico e a religião formal não têm produzido parcerias amistosas no mundo religioso. No que tange à política eclesiástica, o cultivo da espiritualidade produziu um ambiente incômodo respondido com perseguição porque, desde a Idade Média, ameaçava a hierarquia mantenedora da farta vida do clero!

Ao longo da história, quase que invariavelmente, a teologia mística veio como um protesto contra o formalismo e a esterilidade na igreja, tanto a Católica Romana quanto a Protestante, embora mais naquela. Karl Barth (1995, p.162) já dizia que “os católicos têm produzido mais místicos do que os protestantes” e isto certamente se deu porque, em parte, o protestantismo passou a figurar historicamente como grupo oficial e expressivo somente depois da Reforma e, noutro sentido, a força romana fosse ela religiosa, política ou como detentora majoritária dos recursos pecuniários religiosos, prevaleceu quase sempre.

Como a política forte da igreja Católica Romana Medieval dependia grandemente da manutenção da sua bem tramada hierarquia institucional e sacerdotal, suas águas não eram amigas e nem navegáveis para a teologia mística conforme escreveu Gonzalez (vol. 5, p.128) que “podemos ver no misticismo... os primeiros sinais da ruptura da unidade hierárquica que a igreja medieval presenciou”. O compartilhar leigo do encontro com Deus e da intimidade maior com a divindade que somente o clero religioso estava autorizado a ter sacudiu os fundamentos do Cristianismo formal na Idade Média.

Com isso, desde aquela época, coíbe-se o surgimento e alimentação da diversidade nas comunidades cristãs que desejam exaltar sua homogeneidade em torno da mística cristã por razão muito simples – com o fortalecimento da identidade étnica, política e religiosa tem-se o nascimento do agente eficaz na fomentação da fragmentação. E os líderes religiosos, mormente os que atrelam a mística ao seu modelo de controle das massas, não toleram a idéia de fragmentar o seu domínio. Completar o processo de institucionalização da fé tornou-se mais importante em muitos terrenos.

O próprio estudo da História da Cultura corrobora com esse direcionamento imposto pela instituição formal quando se observa o fato de algumas obras mais conhecidas de arte (pintura, escultura, arquitetura) se desenvolver em série no interior da Igreja, caso das obras “encomendadas” pelo Vaticano. Na verdade foram determinações cuidadosamente estudadas e preestabelecidas travestidas de encomendas. Nos mosteiros encontram-se formas específicas de arte e literatura, conforme as regras religiosas específicas e prescritas. Mesmo nas fotos que revelavam a pretensa diversidade a homogeneidade precisava prevalecer.

Jean-Claude Barreau ao prefaciar *The Roots of Christian Mysticism* (em Clément, 1995, p.7) corrobora com a esperança proposta do autor em sua introdução ao escrever que seu livro deveria “tornar possível julgar mais precisamente onde o Cristianismo situa-se em relação a outras religiões mundiais e às diversas formas de ateísmo” no que tange à verdadeira mística (id. p.11). Barreau escreve que a mística presente nos diversos segmentos religiosos veio mais como reação à lacuna deixada pelo Cristianismo ineficaz mediante sua auto-apresentação institucionalizada.

De quem é a falta que tantos precisem ir a Tao ou Zen para redescobrir verdades que fazem parte da herança cristã desde o começo? Quem tem escondido deles que de todas as religiões orientais Cristianismo é a melhor e a mais completa e que misticismo é tão necessário à humanidade quanto a ciência, se não mais? Pesquisa intelectual pode ser alviçareira, mas não nos conduz ao segredo da vida.

Espiritualidade é uma atitude existencial, uma maneira de viver em maior profundidade. Ela não depende da formalidade da fé e nem da sagacidade do intelecto. Não se restringe à postura de posse exclusiva de qualquer religião ou igreja enquanto entidade; até ateístas podem ser místicos.

A mística tradicional, antiga, não era analisada em termos de psicologia e/ou ciência da religião; ela fazia parte da tradição do simples “ser gente” e tradição não é um texto escrito

com o qual escolhemos concordar ou não, assim como não é material para ser dissecado no laboratório dos cientistas. Ela transcende em muito nossos debates infundáveis sobre a igreja como instituição, pois está na raiz da própria existência humana. No entanto, a religiosidade formal tem prevalecido sobre o cultivo da experiência mística pessoal, tolhendo-lhe a liberdade até os dias de hoje.

Quando essa barreira institucional é erguida tem provocado um fenômeno histórico antigo e desencadeado as reações mais variadas no seio das comunidades cristãs ou não, transitando entre uma insatisfação silenciosa até uma mudança radical (enquanto durar) de local do cultivo da fé – é o trânsito religioso.

4.2.1 A influência do trânsito religioso

O trânsito religioso tem sido uma das ferramentas mais eficazes na veiculação e determinação da abrangência da experiência mística no campo religioso brasileiro, como foi nos dias de Eckhart. Este processo, normalmente, provoca um descolamento do institucional anteriormente tido por “definido” para um palco de indefinições e complexidades onde a realidade de amanhã poderá ser não apenas diferente da de hoje, mas até mesmo seu oposto total.

É aí que se constata a prevalescência do repetitivo ignorado, ou seja, mesmo inadmitidamente, a solidez proclamada pelos grupos religiosos mais tradicionais e avessos à experiência mística tem, em maior ou menor escala, se deslocado rumo à adaptação e acomodação de ênfases místicas em seu conteúdo de ensino ou na sua prática cúlrica. Isto se dá porque no cultivo da espiritualidade no seio da religiosidade humana, e mesmo parecendo contraditório, importa, muitas vezes, mais o crescimento da comunidade religiosa do que a manutenção de padrões tradicionalmente preestabelecidos e tidos por inegociáveis.

O apetite voraz pela quantidade negocia o cerne da qualidade mística enquanto se abre para receber a todos, independentemente das teologias diferentes a que venha abrigar com a chegada constante e ao mesmo tempo passageira dos que vêm de uma comunidade qualquer rumo a outra comunidade qualquer. Pequenas insatisfações utilizam-se da facilidade que é praticar o trânsito religioso e com ele a barreira formal da religião se fortalece ainda mais. Isto porque, mesmo demonstrando menor poder regulador do que o indivíduo que vai aonde quer e continuará transitando enquanto quiser, a religião formal o absorve e o rotula como pertencente àquele campo religioso que imediatamente impõe seus princípios. Estes prevalecerão até que o trânsito tenha seu fluxo reiniciado.

4.3 A barreira do interior do místico

Parece contraditória a menção de possível barreira no interior do místico quando é exatamente lá que a espiritualidade encontra seu campo mais fértil e desimpedido. Então a barreira não consiste na realidade do interior, mas na mistura que ele abriga: no campo da mística, muitas aspirações inalcançáveis e outras insaciadas, visto que a espiritualidade lida com o inefável, o transcendente. Mesmo assim convém examinar o místico, enquanto ator social, como receptor e também como formador de opinião bem como as barreiras encontras em ambas as plataformas.

O místico graduado e experiente, avançado em sua influência como no caso de Eckhart, já palmilhou o caminho do recebimento passivo das influências de outros mestres – já foi simplesmente receptor. Também é igualmente receptor o grupo dos aprendizes, enquanto o outro. Em ambos os casos o interior do místico constitui outra zona de conflito, ou seja, uma nova barreira no desenrolar já conturbado no vasto mundo da experiência mística.

Há de se pensar que uma vez não adaptada à formalidade da religião, a opção mística pudesse viver em paz pelo menos consigo mesma. Mas aí estamos diante de outra crise clara e irremediável até pela própria essência mística que se metamorfoseia em função da sua individualidade.

O problema que mais oprime os místicos cristãos ou não é a dificuldade de saber lidar seriamente com a verdade objetiva de Deus e do mundo real, o que alimenta um desejo quase que incontrolável de querer olhar para dentro da humanidade limitada para descobrir e depois justificar as suas experiências classificadas como transcendentais. A maior barreira para o entendimento e a prática da espiritualidade saciada está no interior do próprio místico.

O saber precisaria moldar a conduta de todo místico autêntico, sob a bandeira do entendimento de que mística não é propriedade exclusiva deste ou daquele personagem. Kempis dizia (2003, p.138) que “quanto mais e melhor souberes, tanto mais rigorosamente serás julgado, se com isso não viveres mais santamente.” Por outro lado, ele fala de quão perigoso é ao místico confiar demasiadamente em seu próprio juízo sem levar em conta o que se pode aprender com os outros, porque a intimidade da criatura com a divindade é muitas vezes comprometida enquanto resume-se ao egocentrismo do místico. Ele diz:

Verdade é que cada um gosta de seguir seu próprio parecer e mais se inclina àqueles que participam da sua opinião. Entretanto, se Deus está conosco, cumpre-nos, às vezes, renunciar ao nosso parecer por amor da paz. Quem é tão sábio que possa saber tudo completamente? Não confies, pois, demasiadamente em teu próprio juízo; mas atende também, de boa mente, ao dos demais. Se o teu parecer for bom e o deixares, por amor de Deus, para seguires o de outrem, muito lucrarás com isso. (p.5)

Nesta área Mestre Eckhart viveu contrastes curiosos. Ensinou, às vezes, como quem não se importava com o aprendizado dos alunos visto ser-lhe assegurada a superioridade de mestre, não se preocupando, no entanto, em ser contraditório diante daqueles mesmos grupos, dedicando-lhes a atenção de quem dependia da compreensão deles para prosseguir como mestre.

A perspectiva pela qual um ser inteligente que cultiva a espiritualidade avalia sua existência é quase sempre enquadrada nas limitações da vida, enquanto criatura, com seus conceitos, valores e definições de propósitos pessoais, aonde o “eu” o é na medida em que se relaciona com o Criador. Com Eckhart não foi diferente. Ele se viu como dono do saber em certas ocasiões, mas logo se deu conta da inefabilidade divina e retrocedeu. Em alguns casos ele beira as raias da arrogância e da indiferença, mas logo se enxerga sob a perspectiva da mística cristã – só Deus é Deus.

Em *O Livro da Divina Consolação* (2006, p.82), por exemplo, ao falar sobre o sétimo motivo que existe para a nossa consolação, parece desdizer imediatamente seu interesse pelo consolo dos outros ao afirmar que “quem não compreende isto, culpe a sua própria cegueira, e não a mim, nem a divina Verdade ou a Bondade amorável de Deus.”

Com a mesma declaração de aparente desinteresse à reação dos seus leitores ele conclui afirmando que “a mim me basta que em mim e em Deus seja verdadeiro o que falo e escrevo” (p.86) como se a eficácia de tais conselhos não precisasse ser o resultado esperado. Tal evidência de auto-suficiência é encontrada não apenas nos textos de Eckhart, mas também nos seus sermões como, por exemplo, ao concluir o *sermão 52* onde falou *Sobre a Pobreza* (2006, p.195) parece que não teria levado em conta se o povo compreenderia ou não ao dizer:

Quem não compreender estas palavras, não aflija o seu coração. Pois enquanto o homem não se igualar a esta verdade, não poderá entender estas palavras. Pois esta é uma verdade desvelada que aqui veio imediatamente do coração de Deus.

No entanto, e quase que com a mesma velocidade, Eckhart tem seu discurso mudado para o oposto daquela primeira ênfase, e passa a demonstrar interesse profundo pelos seus alunos e ouvintes, como que dependendo inteiramente da compreensão deles para validar sua maestria, quando no *sermão 48* (2006, p.268) declara:

Hoje, no caminho para cá, vim pensando como poderia pregar-vos de maneira compreensível, de modo que me entendêsseis bem. Assim, imaginei uma comparação. Se puderdes compreendê-la devidamente, havereis de compreender o sentido e a razão de todo meu empenho, sobre o qual venho pregando já há muito tempo.

De fato, as barreiras encontradas no interior do místico são seus piores fantasmas, seus criadouros mais férteis de fenômenos inexplicáveis e posições muitas vezes contraditórias, irreconciliáveis, e incompreensíveis até pela mais devota fenomenologia. Se o místico é consciente, mas valoriza muito o empirismo em detrimento do intelecto, o resultado de sua espiritualidade não será outro que não aquele no mínimo duvidoso gerando a mística da ineficácia porque a subjetividade engole a objetividade e se esta se for, mais barreiras serão erguidas, ainda, no interior do místico.

4.4 As reações ao ensino de Eckhart em seu tempo

Desde sempre, pessoas de todas as culturas, em todos os povos, em todas as épocas, têm relatado experiências de expansão da consciência a níveis extraordinários, onde sentem-se mais plenas de vida, numa sensação de união íntima de suas almas com Deus, ou, no entendimento não cristão, com a *Consciência Cósmica*. Mas qual seria o papel de tal conhecimento no estudo das reações ao ensino de Eckhart? Como foi ele percebido, analisado e recebido em seu próprio tempo?

O quadro que pode pontuar reações ao ensino de Eckhart é bastante complexo e inesgotável em sua abrangência e inatingível em sua especificidade. Por um lado porque o Mestre jamais será esgotadamente conhecido; por outro, porque as reações dos receptores variam e se multiplicam até no que diz respeito ao que se pensa ter entendido. Em muitas questões o próprio Eckhart não foi categórico e conclusivo. E teria como ser definitivo sendo a mística o objeto de estudo? Então não há uma foto parada para ser examinada, mas uma seta indicativa da riqueza que tal proposta nos disponibiliza.

O estudo da tendência mística na religiosidade moderna atrelada a Eckhart constituiria material para outra pesquisa. Mesmo assim, pensando na espiritualidade cultivada hoje ou

apenas naquela adotada na Idade Média, lograríamos algum êxito sem pesquisarmos a história da influência do pai do misticismo no seu próprio tempo e em como os seus dias o julgaram, seja por parte dos discípulos que o ouviam, liam e promoviam, ou dos críticos algozes que o interpretavam, combatiam e o condenavam? Ainda, em que extensão o mistério prevaleceu sobre a realidade no contexto de Eckhart, enquanto estudada sob a ótica da cultura de massas, e na vida dos seus discípulos?

Quando pensada em nível macro, na proposta de Raymond Williams¹¹, é dito que em toda sociedade convivem formações culturais arcaicas, residuais e emergentes. As arcaicas celebram o passado, mas um passado que já não tem a ver com o presente. A formação residual constitui naquele passado que está vivo, mas não aquele que celebramos; é aquele de que somos feitos. E a formação emergente é aquela que almeja o futuro, que rompe, inova e experimenta. Esta formação sempre buscando inovar enquanto experimentava dominou, através das épocas, a configuração da mística na vida dos seus expoentes, incluindo Eckhart.

A inércia é elemento desconhecido frente à mística. Não há como não reagir diante de investidas tão dinâmicas como as praticadas pela espiritualidade e o bojo de autoridade que ela sempre carrega. O Estado e a Igreja, enquanto instituições reagiram. O povo em geral e os discípulos em particular igualmente manifestaram suas reações.

Até que ponto o Estado, a religião e os demais componentes da cultura medieval regeram a sinfonia do ardor místico existente em Eckhart? Em que extensão o contexto estimulado por nacionalismos esfacelados teria incentivado a pluralidade e ao mesmo tempo refreado a diversidade mediante noção clara de que esta conspira contra a identidade nacional, e que pelos séculos afora a identidade nacional é quase sempre senhora das teologias que lhe nascem intramuros? Qual teria sido a marca cultural deixada pela sociedade na mística enquanto estabelecia as diversas camadas que a compõem?

O conceito de ‘espiritualidade exaurida’ permeou a malha mística dos últimos dias de Eckhart e do tempo que se seguiu, pelo menos em seu veio formal propalado pelos grupos mais expressivos em tamanho e em identificação com os ensinamentos do Mestre.

¹¹ Raymond Williams (1921-1988) foi acadêmico teórico e polemista crítico Galês. É considerado expoente no estudo da História da Cultura da Grã-Bretanha. Seus escritos em política, literatura e cultura de massas refletiram seu pensamento marxista e considerável capacidade de integrar o receptor e a cultura na elaboração de uma matriz possível de ser estudada. A interação frequentemente mencionada por ele entre sociedade e cultura rendeu-lhe o título para um livro em 1958 (*Cultura e Sociedade: 1780-1950*. São Paulo: Editora Nacional, 1969), texto de grande importância ainda nos dias de hoje. Dentre muitas outras obras são pertinentes ao tema tratado nesta pesquisa, pelo menos outras três: *The Long Revolution*. London: Chatto & Windus, 1961. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992 e *Resources of Hope*. London/New York: Verso, 1989.

Aparentemente, com a condenação aplicada aos escritos de Eckhart pelo papa João XXII em 27 de março de 1329 e a classificação dos seus ensinamentos como falsos e hereges, seus contemporâneos repensariam a validade de toda aquela insistência em uma intimidade experimentada com Deus à revelia do que a religião formal permitia.

Mas o que aconteceu foi bem diferente e até mesmo, ao contrário. Descrédito disfarçado e medo rotulado se formalizaram. Disfarce e rótulo porque, essencialmente, não havia descrédito e nem medo. A busca e o cultivo da espiritualidade não foram interrompidos e nem diminuídos, mas insistentemente cultivados por receptores que usaram a discrição como ferramenta importante para a sobrevivência do que se pretendia.

Há evidências de que a considerável influência do Mestre continuou fortalecida e sua memória reverenciada nos séculos seguintes através de mosteiros, universidades, algumas igrejas locais que se consideravam independentes quanto a essa matéria e, sobretudo, sob a bandeira poderosa dos seus discípulos discretos, mas influentes como Johannes Tauler e Henrique Suso.

Ao invés de ter sido suprimido ou esquecido por seus colegas dominicanos, Eckhart continuou sendo lido, copiado e repetido. As semelhanças encontradas são muitas quando buscamos Eckhart em seus discípulos, a despeito da objetividade das palavras utilizadas na formulação e divulgação das idéias. Assim, como o era para o Mestre, na concepção de Tauler a pessoa chega até Deus deixando seu eu exterior e mergulhando no seu fundo mais íntimo, onde Deus habita no pleno nada.

Tauler, cujos sermões parecem ter sido direcionados mais às freiras Dominicanas, não só recita Eckhart como o defende sugerindo que seus ouvintes atentassem para o que o Mestre dissera e ainda assumisse sua parcela de culpa em todo o processo de ter-se omitido quando da condenação de Eckhart. Assim, no *Sermão para a Véspera de Ramos*, Tauler (1988, p.49) evoca o tema predileto do Mestre a respeito do fundo da alma:

Desprende-te, em verdade, de ti mesmo e de todas as coisas criadas, e eleva plenamente tua alma a Deus, acima de todas as criaturas, no profundo abismo; lá, mergulha teu espírito no espírito de Deus, num verdadeiro abandono de todas as tuas faculdades superiores e inferiores, elevando-te acima de todo exercício dos sentidos e da inteligência, numa verdadeira união com Deus, interiormente, no fundo.

E na mesma seqüência, deixando claro que seus ouvintes conheciam muito bem o dono daquelas idéias e faziam parte das circunstâncias aludidas no argumento e já em defesa

velada do seu mentor, pois a época não permitia defesa aberta de um recém-condenado pela instituição religiosa mais poderosa naquele contexto, Tauler (1988, p. 52) não deixa dúvidas quanto a quem estava mencionando ao escrever:

Não podem chegar aqui os que cresceram em sua razão natural, que foram educados em sua própria mortalidade e viveram em seus sentidos; não, eles não chegam até aqui. Por outro lado, um mestre amado nos instruiu e falou sobre esse tema e não o compreendestes. Ele falava do pondo de vista da eternidade, e o compreendestes do ponto de vista do tempo.

Henrique Suso, outro discípulo próximo e que nutria grande admiração por Eckhart, mesmo não tendo beatificado o mestre, defendeu-o e citou-o reiteradas vezes. Bihlmeyer (1907, p. 352) em *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften* identifica Eckhart em Suso na citação do *Sermão Cinco (In hoc apparuit caritas dei in nobis)* baseado no texto bíblico de 1 Jo 4.9 onde se lê que “nisto se manifestou o amor de Deus em nós: em haver Deus enviado o seu Filho unigênito ao mundo para vivermos por meio dele”, a respeito do qual Eckhart (2006, p. 61) escreve:

Um mestre diz: Quando penso que a nossa natureza foi elevada acima das criaturas e está assentada no céu, acima dos anjos, e é por eles adorada, devo-me, então, alegrar, do mais profundo do coração. Pois Jesus Cristo, meu amado Senhor, fez minha propriedade tudo que ele possui em si.

Para Bihlmeyer o agente que “diz” algo no início da citação seria o próprio Eckhart chamando a si mesmo de “autoridade” (tradução preferida pelo escritor). Neste ponto abre-se uma discussão visto que a tradução para o Português traz a palavra “mestre” no início da frase e é pontuada pelo tradutor em nota de rodapé como que fazendo referência direta a Tomás de Aquino, (*Sum. Theol. III a q. 57 a. 5.*) enquanto que outras traduções preferem não só a utilização do termo “autoridade” no lugar de “mestre”, como também não se detém sobre a discussão se o “mestre” ou a “autoridade” seria outra pessoa que não Eckhart. É ponto pacífico para Clément (1981, p.17) ao escrever que “aqui Eckhart aplica a si mesmo um favoritismo retórico e, ao citar a si mesmo como ‘autoridade’, não precisa mencionar seu próprio nome”.

Narrativas históricas bem fundamentadas atestam da influência exercida por Eckhart nos territórios da Alemanha e da forma como o seu pensamento penetrou os países baixos e

adjacências. Muitas outras correntes ideológicas compostas dos mais variados receptores participaram com grande influência na divulgação ou obliteração dos princípios eckhartianos.

Clément (1981, p.20) argumenta que diferentemente do que se prega em meios reducionistas a respeito da variedade do material disponibilizado por Eckhart, que a partir de outros místicos, mas principalmente Nicolau de Cusa, há evidências sólidas de que “havia livros de Eckhart disponíveis para consultas gerais até mesmo em seu tempo, em 1440”. A tendência de se afirmar que Eckhart não teria sido estudado senão a partir de anos mais recentes deveria ser revista.

No entanto, é clara a intensificação da pesquisa direcionada ao Mestre e sua obra a partir do século XIX. A influência póstuma da mística eckhartiana tem sido examinada através de estudos bem direcionados por pesquisadores do porte de Bernard McGinn, Edmund Colledge, Huston Smith, Elvira Borgstadt, Frank Tobin, Robert Joseph Dobie, Giuseppe Faggin, Robert Forman, Cynthia Foster e muitos outros grandes nomes. Com raríssimas e inexpressivas exceções, exames são feitos a partir do texto crítico *Deutsche Forschungsgemeinschaft* e das coleções de documentos classificados e comentados por Josef Koch¹² e Josef Quint (em *Meister Eckehart. Deutsche und Traktate*, este considerado amplamente como a melhor introdução ao pensamento de Eckhart). Estes itens não esgotam o assunto, mas parecem ditar o rumo para a grande maioria dos que estudam Eckhart.

A História, incluindo a do Cristianismo, é muitas vezes construída a partir de caricaturas de Deus, com muitos ídolos mentais que são frutos de determinadas demandas pontuais que têm povoado a concepção mística das pessoas, conduzindo-as tanto à crueldade quanto ao ateísmo. O deus institucionalizado tem ressurgido periodicamente e feito estragos nas sociedades onde é concebido. Isso não aconteceu apenas na formação do berço místico de Eckhart. As reações continuam formatando os conceitos prevalecentes. Seja o Estado, a Igreja ou qualquer outro segmento social, todos participarão na composição da matriz rotulada de “espiritualidade” com suas projeções preferidas.

Pessoas não cessam de projetar em Deus suas obsessões pessoais, coletivas e institucionais, pelas quais terão que fazer uso da divindade enquanto se esquecem ou não sabem que Deus não pode ser compreendido e apreendido externamente como se fora uma criação qualquer, pois nele não existe lado externo mensurável.

¹² A importante obra de Josef Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts* de 1959, foi reeditada em dois volumes em 1973. É considerada pelos pesquisadores como o texto mais importante e científico sobre a vida de Eckhart.

Na essência do conceito da mística cristã o Criador não pode ser posto lado a lado com a criatura como se fosse um objeto de estudo para ser conhecido. Gregório de Nisa (*Life of Moses*, p.44) escreveu que “todo conceito formado pelo intelecto com a intenção de compreender e circunscrever a natureza divina terá sucesso apenas na confecção de um ídolo, não em fazer Deus conhecido”.

A mística apofática tem estado à frente desta opção. Clément (1995, p. 231) ao mencionar a teologia adotada por Eckhart que usa a negação para explicar as coisas, cita Dionísio Areopagita conforme escrito em *Divine Names*, VII, 3 que

Deus é conhecido em todos os objetos e fora de todos os objetos. Deus é conhecido tanto pelo conhecimento quanto pelo que se não pode conhecer [...] Ele é nada do que é e, conseqüentemente, não pode ser conhecido por qualquer coisa que seja; e, no entanto, ele é tudo em tudo. Ele é nada em tudo e, ainda assim, é conhecido por tudo em tudo, ao mesmo tempo em que ele não é conhecido por nada em nada [...] não é errado falar de Deus e honrá-lo conforme conhecido através de todos os seres [...] mas o caminho mais valoroso de se conhecer a Deus é conhecê-lo através do desconhecido, numa união que se eleva muito além do intelecto. Ou seja, pela experiência mística.

Na religião cristã é dito que em Jesus Cristo os mistérios foram revelados e a conduta dos seus seguidores passou a ser facilmente identificada como aquela encontrada em Jesus. E se há uma perfeita correspondência entre Jesus e os seus discípulos, a perpetuação dos princípios daquele estaria garantida. O mesmo tenta-se aplicar em Eckhart e seus seguidores.

Mas como escreveu Clément (1995, p. 38), “em Jesus o mistério é ao mesmo tempo revelado e velado. Porque o Deus inacessível se revela no Crucificado, por este mesmo ato ele é o incompreensível Deus, que transtorna nossas definições e expectativas” o que, aliás, já fora dito claramente por Orígenes que “Ele foi enviado não apenas para ser reconhecido, mas também para permanecer escondido” (*Against Celsus*, 2,67). Este mistério revelado, mas velado, constitui combustível inextinguível na manutenção do constante revolver das reações ao ensino místico, tanto de Eckhart quanto de outros espiritualistas renomados.

Como escreveu Chevetogne em *Jésus, simples regards sur Le Sauveur* (1959, p. 144), a melhor imagem para descrever a divindade na humanidade é o coração deste saciável somente no suprimento dos céus, ao mesmo tempo em que nos convida a participar do seu ritmo dizendo que “cada batida é um impulso pelo qual o Pai se dá. Essas batidas nos enviam o sangue do Filho, dando vida pelo fôlego do Espírito”. Tal conceito trinitariano é também

utilizado por Clément (1995, p.74) para reforçar que a completude está no Criador e não na criatura, observando que

um Deus solitário não poderia ser ‘de amor sem fim’. Um Deus que fosse constituído em duas pessoas, de acordo com o padrão comum na mitologia, se faria a raiz de uma multiplicidade má na qual ele poderia dar jeito apenas mediante reabsorção de tudo nele mesmo. O Deus Trino denota a perfeição da unidade ou super-unidade conforme Dionísio Areopagita o chamou - pela qual Deus pode e deve ser reconhecido como a fonte e o fundamento de toda comunhão verdadeira.

A vocação humana é quase sempre tratada, nos meandros da mística cristã, como sendo aquela de perder-se por inteiro na divindade, deixando de ser a natureza que é, para tornar-se algo capaz de ostentar a maior semelhança possível com a divindade. Não se deve esquecer, no entanto, que as reações fora da divindade, seja qual for a sua origem, não têm poder para definir o que é a verdadeira espiritualidade. Qualquer definição autêntica estará, em última instância, em Deus e nisto os místicos cristãos concordam, pelo menos teoricamente. Clément (1995, p.76) arremata dizendo que

Gregório Nazinzeno citou Basílio de Cesaréia em *Eulogy of Basil the Great, Oration 43,48* para o qual ‘o ser humano é um animal que tem recebido a vocação para se tornar Deus’. Semelhante entendimento é compartilhado por Orígenes em *Commentary on St Matthew’s Gospel 16,23* de que ‘todo ser espiritual é, por natureza, um templo de Deus, criado para receber em seu interior a glória de Deus’.

Na encarnação, a humanidade torna-se o limite ou fronteira entre o visível e o invisível, o carnal e o espiritual, um mediador entre a criação e o criador. Tal conceito está presente também nas religiões não bíblicas bem como no humanismo moderno, na ciência e nas artes, embora nas duas últimas a idéia se limite à humanidade sendo absorvida na divindade ou antagonizando-se a ela. Assim, quase se formaliza uma demanda - ou o homem se eleva a semideus ou Deus se rebaixa a super-homem!

CONCLUSÃO

Há muita indefinição religiosa em sua manifestação objetiva no culto prestado à divindade, no Cristianismo e fora dele. Os fenômenos verbalizados e os registrados de forma grafada no mundo religioso são inumeráveis. Cada época e cada segmento arrogam para si a originalidade da experiência que se vive, propalando um jeito novo de se viver a espiritualidade. O século XIII contemplou a ascensão do devocionalismo situado entre atitudes complexas, orações prolongadas e outras práticas que situavam o místico entre atitudes litúrgicas publicamente reconhecidas e a piedade interiormente cultivada.

Por isso, quando se direciona pesquisa para a mística de Eckhart em seu contexto medieval, o só arranhar a superfície já seria tarefa árdua, mas grata, que deveria vir sem a frustração de não se ter podido penetrar os meandros mais abissais do pensamento eckhartiano. Aqui não se pretendeu tal façanha, como não haveria de se pretender concluir aquilo que o próprio Mestre deixou inconcluso. O estudo acadêmico parco em pesquisa histórica, textual e fenomenológica tem produzido alguns textos desinteressantes e duvidosos quanto a Eckhart e seu lugar na história da espiritualidade cristã.

Conceituar os pilares da mística cristã, realçar os contornos do berço místico de Eckhart bem como citar e examinar algumas das suas obras só nos fará ver com maior clareza que a mística cristã não conhece conclusões finais, pois que já se complica nas parciais quando buscadas na humanidade, esta que é palco dos anseios mais expressivos, da religiosidade.

Talvez a maior dificuldade da mística cristã esteja dentro dela mesma, em alguns que a representam e realçam mais a sua insaciabilidade e insatisfação pessoais do que com aquilo que de Deus se pode conhecer, da beleza da dimensão incomensurável do inefável ao dispor do coração receptivo e contrito. A divindade não se deixa esgotar por absolutamente nada fora dela e nunca é satisfatória ao arrogante. As reações do receptor continuam não só assimilando um pouco da multiforme espiritualidade apresentada, bem como redefinindo alguns dos seus aspectos para os que virão depois.

Quando se reflete sobre a mística do ponto de vista cristão é prudente que se tome as Escrituras Sagradas como ponto de partida necessário e referencial decisivo na forma de se crer e agir. E há apenas duas maneiras de se abordar a verdade bíblica. Uma é histórica, objetiva, que enfatiza a ação de Deus conforme grafada na Bíblia. A outra é pessoal, subjetiva, e enfatiza a experiência humana a respeito de Deus. Estas duas linhas têm se encontrado e se estranhado ao longo da história, mas, ainda assim, insistem na parceria que irá

qualificar, para alguns, a verdadeira fé cristã, produzindo combustível para um estudo como este, sob a aparência muitas vezes indefinida de uma combinação pendendo mais para a emoção do que para a compreensão, tratada hoje como mística ou espiritualidade.

Muito da discussão moderna sobre o misticismo tem se concentrado em torno da análise da natureza e dos tipos de experiência mística. Pensa-se haver razões para afirmar que tal discussão tenha esbarrado frequentemente em impasses e, em parte, isto se dá porque atribui-se ambigüidade e imprecisão ao termo “experiência”, o que, na opinião de vários pesquisadores, precisa ser definida cientificamente.

É verdade que ao longo dos tempos, o termo experiência mística para referir-se à experiência direta com a presença de Deus tem envolvido a menção do estado alterado de mente – como visões, vozes, arrebatamentos e coisas semelhantes – bem como a práticas ascéticas, rituais sacramentais e formas específicas de orações. Embora sabidamente muitas dessas ênfases tenham estado no topo da opinião mística ordinária, extraordinariamente há representantes de uma linha diferente para a qual esses êxtases não poderiam constituir a essência da busca mais intensa do encontro com Deus.

Muitos dos grandes místicos cristãos (Orígenes, Eckhart, João da Cruz, etc.) fugiram claramente desse estigma, divulgando mais um nível de consciência ou entendimento que envolve o amor prático do que a mera contemplação passiva e extática. Baseavam-se em valores espirituais, padrões claros de vida, em figuras paradigmáticas reveladas nas Escrituras e explicadas pelos pais da igreja e muito bem expressado por Kempis (2003, p. 9) quando falava sobre a necessidade de lutar contra o mal na alma desde o início de sua investida e o perigo que ele representa caso não seja tratado:

Por isso disse alguém: Resiste desde o princípio, que vem tarde o remédio, quando cresceu o mal com a muita demora (Ovídio). Porque primeiro ocorre à mente um simples pensamento, donde nasce a importuna imaginação, depois o deleite, o movimento; e assim, pouco a pouco, entra de todo na alma o malvado inimigo. E quanto mais alguém for indolente em lhe resistir, tanto mais fraco se tornará cada dia, e mais forte o seu adversário.

A experiência incorporada e a linguagem herdada que guia o crente rumo ao encontro com a divindade era fundamentalmente escriturística; era pela assimilação da palavra de Deus nas comunidades de adoradores que a vida mística era possível. McGinn (1991, p.3) escreve que

os cristãos primitivos místicos do Ocidente e Oriente normalmente não usavam suas experiências pessoais com Deus como o seu material de ensino como Tereza de Ávila e outros viriam a fazer, mas buscavam penetrar as profundezas bíblicas a fim de descobrir o lugar em que o encontro entre Deus e a humanidade era realizado.

Modernamente, mística é mais bem vista não como uma entidade distinta ou independente ou mesmo uma forma de religião, mas como um elemento concreto nas comunidades religiosas e tradições. Nós precisamos permanecer conscientes de que o elemento místico é parte de algo mais abrangente e complexo no desenvolvimento de um processo religioso. A mística cristã só pode ser entendida através da apropriação da história. O elemento místico, embora implícito no Cristianismo desde o seu início, tornou-se explícito em tempos e circunstâncias concretos que continuaram tendo impacto no seu desenvolvimento posterior.

Para uma teologia contemporânea equilibrada da mística cristã precisa-se levar em conta alguns aspectos que indubitavelmente trarão a espiritualidade ao alcance de todos quantos quiserem prová-la ou estudá-la com discernimento e abertura de mente, visto não ser ela um fim alcançado e terminado em si mesma, mas pelo contrário, uma instigação à busca da espiritualidade que não se deixa circunscrever no já dominado ou tido por definitivo. Se trazidos ao palco das religiões comparadas, por exemplo, os escritos eckhartianos e os da mística budista, certamente constituiriam matriz suficiente para se explorar o diálogo entre o *desprendimento* em Eckhart e o *zen* no budismo. E nas palavras de Johnston (1998, p. 50) tal pesquisa seria relevante, pois “o fato é que Eckhart está na linha de frente do diálogo budista/cristão”.

É preciso pontuar e examinar as diversas formas como o elemento místico tem se apresentado e, na seqüência, as diversas maneiras como esses elementos têm interagido com as diversas formas da vida em sua esfera religiosa, institucional, intelectual e social. Os degraus em que a mística tem-se submetido a formulações explícitas não podem ser ignorados em nome de uma mística desintelectualizada porque o elemento místico da religião cristã constitui num processo ou caminho de vida mais do que numa definição da experiência sentida de união com Deus. Na verdade, muito mais do que ater-se a conceituações, o objetivo da mística cristã em sua exibição ao longo dos séculos é o de obter, pela graça, um encontro mais profundo e extraordinário com a divindade do que aqueles disponíveis na ordinariade de sua prática religiosa.

Mas a mística vive no espírito de cada homem. A compreensão e definição dela não dependem da ciência com suas sistematizações ou da religião com suas dogmáticas. A humanidade está atenta à mística e ao místico. Seja ele qual for e em que época possa ter influenciado, cada um contribuiu efetivamente, no mínimo, para manter-nos alertas quanto à importância de a criatura não perder de vista que é possível ter intimidade com a divindade, mesmo porque, de acordo com o questionamento de Bergson (1978, p.294), se a palavra de um grande místico “encontra eco em um de nós, não será porque exista talvez em nós um místico adormecido que só espera a oportunidade para despertar?”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

BORGSTADT, Elvira; MCGINN, Bernard; TOBIN, Frank (Ed). *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. New York: Paulist Press, 1986.

COLLEDGE, Edmund; MCGINN, Bernard (Ed). *Meister Eckhart: the Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. New York: Paulist Press, 1981.

ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Sermões Alemães*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Sobre o Desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Obras secundárias

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*. New York: Harper Torchbooks, 1957.

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

BARTH, Karl. *The Theology of John Calvin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

BAST, Robert J. e GOW Andrew C. *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday*. Amsterdam: Brill Place of Publication, 2000.

BENOIT, André. *A Atualidade dos Pais da Igreja*. São Paulo: Aste, 1966.

BERGSON, Henri. *As Duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BETTO, Frei e BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BIHLMAYER, Karl. *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften*. Stuttgart, 1907.

BOEHNER Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as Origens até Nicolau de Cusa*. São Paulo: Vozes, 2000.

BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: motivações e critérios*. São Leopoldo: Sinodal, 1978.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000.

CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CALVINO, João. *A Verdadeira Vida Cristã*. São Paulo: Novo Século, 2001.

- CARMODY, Denise Lardner. *Mysticism: Holiness East and West*. New York: Oxford University Press, 1996.
- CAVALCANTE, Ronaldo. *Anatomia da Experiência Mística*. História do Pensamento Cristão II. Apostila para sala de aula na Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2006.
- CAVALCANTE, Ronaldo. *Espiritualidade cristã na história: das origens até santo Agostinho*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CLARK, David Kenneth. *The Relation of Tradition to Experience in Mysticism Illustrated in Meister Eckhart*. Ph.D. dissertation. Illinois: Northwestern University, 1982.
- CLÉMENT, Oliver. *The Roots of Christian Mysticism*. New York: New City Press, 1995.
- COSTA, Hermisten Maia Pereira. *O Misticismo de Mestre Eckhart*. Texto acadêmico disponibilizado na Universidade Mackenzie. São Paulo, 2000.
- COSTA, Hermisten Maia Pereira. *Raízes da Teologia Contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.
- DI BERARDINO, Pedro Paulo. *Itinerário espiritual de São João da Cruz: místico e doutor da igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993.
- DOBIE, Robert Joseph. *Thomas Aquinas, Meister Eckhart, and Medieval Transcendental Philosophy*. Ph.D. dissertation. New York: Fordham University, 2000.
- DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1978.
- DREHER, Martin N. *Conversando sobre espiritualidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- DUBAY, Thomas. *Authenticity: a Biblical Theology of Discernment*. San Francisco: Ignatius Press, 1997.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ESPEJA, Jesus. *Espiritualidade cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- EVELYN, Underhill. *The Essentials of Mysticism and Other Essays*. London: J. M. Dent & Sons, 1920.
- FAGGIN, Giuseppe. *Mestre Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983.
- FANNING, Steven. *Mystics of the Christian Tradition*. London: Routledge, 2001.
- FINEGAN, Jack. *Myth and Mystery*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.

- FITZPATRICK, Sean Joseph. *Saying and Unsayng Mysticism: The Problem of Defining Mysticism in the Social Sciences*. M.A. dissertation. Texas: Rice University, 2000.
- FORMAN, Robert K.C. *Meister Eckhart: The Mystic as Theologian*. Massachusetts: Element, 1991.
- FOSTER, Cynthia A. *The Role of the Imagination in the Thought of Meister Eckhart (1260-1328)*. Ph.D. dissertation. Illinois: The University of Chicago, 2001.
- GARCIA BAZÁN, Francisco. *Aspectos Incomuns do Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GONZÁLEZ, Justo L. *A Era dos Sonhos Frustrados*. São Paulo: Vida Nova, 1981, vols. 4,5
- GONZÁLEZ, Justo L., *Uma História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, vols.1, 2,3
- HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 1997.
- HERRICK, James A. *The making of the new spirituality: the eclipse of the western religious tradition*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2003.
- HESCHEL, Abraham J. *O homem à procura de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- HOCKING, William Ernest. *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1912.
- HOFFMAN Bengt e HAGGLUND Bengt. *The Theologia Germanica of Martin Luther*. New York: Paulist Press, 1980.
- HOWE, Thomas Carr. *Studies in the Syntax and Style of Meister Eckhart*. Ph.D. dissertation. Massachusetts: Harvard University, 1999.
- HUIZINGA, Johan. *The Waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday, 1949.
- INGE William Ralph. *Christian Mysticism: Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
- JOHNSTON, William. *Mystical Theology: The Science of Love*. New York: Orbis Books, 1998.
- JONES, Rufus Matthew. *Studies in Mystical Religion: Reformers in the 16th and 17th Centuries*. Boston: Beacon Press, 1914.
- KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- KING, Ursula. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London: Routledge. 2004.
- KOCH, Josef. *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*. Roma: Archivum Fratrum Praedicatorum, 1959.

- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LANE, Tony. *Pensamento Cristão*. São Paulo: Abba Press, 2003, vol. 1.
- LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEUBA, James H. *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner: 1925.
- LOUTH, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- MACARTHUR, John F. Jr. *Charismatic Chaos*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- MANTAUTAS, Vaidievutis Andrius. *Meister Eckhart's Mysticism and its Place in the History of Western Philosophy*. Ph.D. dissertation. New York: Fordham University, 1968.
- MARTÍN-BARBERO, J. "América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social." In: SOUSA, M.W. de (org.). *Sujeito, o lado oculto de receptor*. São Paulo, USP/ECA/Brasiliense, 1995.
- MARTINEZ, José M. *Introducción a la espiritualidad cristiana*. Barcelona: Clie, 1997.
- MARTINS, Diamantino. *Bergson - a intuição como método na metafísica*. Porto: Tavares Martins, 1946.
- MARTÍN VELASCO, Juan. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MARX, Heidi. *Augustine and Meister Eckhart: Tracing a Lineage*. Ph.D. dissertation. Philadelphia: The Pennsylvania State University, 1999.
- McGINN, Bernard, MEYENDORFF, John and LEDERCQ, Jean (Ed.) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. Contributors: New York: Crossroad, 1985.
- McGINN, Bernard. *The Flowering of Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.
- _____. *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad Publishing, 1997.
- _____. *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.
- _____. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Herder and Herder/Crossroad, 2001.
- McGRATH, Alister E. *Christian spirituality: an introduction*. Malden: Blackwell, 1990.
- _____. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.
- _____. *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MILEM, Bruce. *Meister Eckhart: Image and discourse in four German Sermons*. Ph.D. dissertation. New York: State University of New York at Stony Brook, 1997.

- MOODY, Harry Richardson, JR. *Participation and Perfection in Meister Eckhart's Doctrine of Man*. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University, 1973.
- OBERMAN, Heiko Augustinus. *Forerunners of the Reformation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- OTTO, Rudolf. *Mysticism east and west: a comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: Macmillan, 1932.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PETRY, Ray (Ed). *Late Medieval Mysticism* (vol. XIII). Philadelphia: Westminster Press, 1957.
- PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. *Contemplação e Libertação*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- PORTELA, Solano. *Religiosidade e o Misticismo na Idade Média – Lições Para os Nossos Dias*. São Paulo: texto acadêmico interno disponibilizado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2005.
- QUINT, Josef. *Meister Eckhart. Deutsch Predigten und Traktate*. Munich: Carl Hanser, 1959.
- RICHARDS, Lawrence O. *A practical theology of spirituality*. Grand Rapids: Academic Books, 1996.
- ROHDEN, Huberto. *Agostinho*. Rio de Janeiro: EPASA, 1946.
- RUFFING, Janet K. *Mysticism and Social Transformation*. New York: Syracuse University Press, 2003.
- RUSSELL, Bertrand. *Misticismo e lógica*. São Paulo: Nacional, 1957.
- SCHAEFFER, Francis A. *True spirituality*. Wheaton: Tyndale house publishers, 1983.
- SCHNEIDER, Richard E. *Eckhart's Doctrine of the Transcendental Perfections in God and Creatures*. Ph.D. dissertation. Canada: University of Toronto, 1965.
- SCHURMANN, Reiner. *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- SCHWEITZER, Albert. *The mysticism of Paul the apostle*. New York: Seabury Press, 1968.
- SEEBERG, Reinhold. *Manual de Historia de las Doctrinas*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.
- SHELLEY, Bruce L. *Church History in Plain Language*. Dallas: Word Publishing, 1982.
- SIKKA, Sonya. *Three Forms of Transcendence: A Study of Heidegger and Medieval Mystical Theology*. D.Phil. dissertation. York: The University of York, 1993.

- STIERNOTTE, Alfred P. *Mysticism and the Modern Mind*. New York: Liberal Arts Press, 1959.
- TAMBURELLO, Dennis E. *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of st. Bernard*. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1994.
- TANQUEREY, Ad. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Paulinas, 1961.
- TAULER, Johannes. *Sermões*. São Paulo: Paulus, 1998.
- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, 2004.
- TITUS, Harold H. *Living Issues in Philosophy*. New York: American Book Company, 1946.
- UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: E. P. Dutton and Company, 1912.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- WEGENER, Lydia (Org.). *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005.
- WENDLINDER, Anastasia Christine. *Beyond Analogy: Articulating God's Transcendence and Immanence According to Thomas Aquinas and Meister Eckhart*. Ph.D. dissertation. Indiana: University of Notre Dame, 2004.
- WOODS, Richard. *Understanding Mysticism*. Garden City, NY: Image Books, 1980.
- YOUNG, Warren C. *Um Enfoque Cristiano a la Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Mundo Hispano, 1979.

Outras obras citadas e/ou pertinentes ao assunto

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1985, vol. 1.
- AMARAL, Epaminondas Melo. *O Protestantismo e a Reforma*. São Paulo: Sociedade Cristianismo, 1962.
- BALANCIN, M. e STORNILOLO, Ivo (trad.). *Padres Apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- BARCLAY, William. *Marcos*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1974, vol.3.
- BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Paulo: Sinodal, 1979.
- BONAR, Horatius. *O Caminho de Deus para a Santidade*. São Paulo: Edições Paracletos, 1999.
- CALVINO, João. *Epistola a los Hebreos*. Grand Rapids: Subcomision Literatura Cristiana, 1977.

- CALVINO, João. *Instrução na Fé*. Goiânia: Editora Logos, 2004.
- CONN, Harvie M. *Teologia Contemporanea en el Mundo*. Grand Rapids: Subcomisión Literatura Cristiana, 1972.
- COSTA, Hermisten Maia Pereira. *Calvino de A a Z*. São Paulo: Editora Vida, 2006.
- ELWELL, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- FORELL, George W. *Ética da Decisão*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Sinodal, 1980.
- HENDRIKSEN, William. *Exposition of the Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
- LEWIS, H. Spencer. *A Vida Mística de Jesus*. Biblioteca Rosacruz, vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1973.
- LLOYD-JONES, David Martyn. *Fellowship with God*. Cambridge: Crossway Books, 1993.
- LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood: Vladimir's Seminary Press, 1976.
- MACARTHUR, John F. Jr. *Matthew 8-15*. Chicago: Moody Press, 1987.
- PALAU, J. Xirau. *O Sentido da Verdade*. Coimbra: Atlântida, 1973.
- PENTECOST, J. Dwight. *The Words and Works of Jesus Christ*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- ROBERTSON, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament*. Nashville: Broadman, 1930, vol. 1
- SCHAFF, David S. *Nossa Crença e a de Nossos Pais*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1964.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ZOFF, Otto. *Os Huguenotes*. Rio de Janeiro: Editora Pan Americana S.A., 1942.

Revistas, endereços eletrônicos e jornais

- BRAUD, William G. *Thoughts on the Ineffability of the Mystical Experience*. Em *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12 (3) 2002.
- CORÇÃO, Gustavo. *Catarina de Sena*. Em <http://www.veritatis.com.br/article/3615>
Acessado em 5/8/2008.
- CUNNINGHAM, Lawrence S. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism - 1200-1350*. Magazine article in *Commonweal*, Vol. 136, 1999.

GODBY, Katherine E. *Mystical Experience: Unveiling the Veiled*. Em *Pastoral Psychology*. Vol. 50, No. 4, March 2002.

KOTERSKI, Joseph W. Book review de *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, de Bernard McGinn. Journal article in *Theological Studies*, Vol. 64, 2003.

McGINN Bernard. *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*. Journal article in *Church History*, Vol. 56, 1987.

MILLER, Sarah. *Lost in God: What Can We Learn from the Mystics*. Magazine article in *The Christian Century*, Vol. 120, 2003.

Papa Bento XVI. *Dionísio Areopagita*. Em <http://www.veritatis.com.br/article/5248>

Acessado em 5/08/2008

PEREIRA, João L. R. Disponível em <http://www.consciencia.org/forum/index.php?topic=164>

Acessado em 8/8/2008.

The Meister Eckhart Source. http://www.ellopos.net/theology/eckhart_resources.htm.

WHITE, John. *Mysticism and Morality*. Em *The Journal of Religion and Physical Research*.